

# شهادة الأديب

في شرح الكفاية

تأليف

أبي بكر بن محمد بن الحسين السعدي  
الشيخ في كتب الحديث والسنن

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ



مطبعة

مطبعة دار الحديث بدمشق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهایه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] ( طبع جدید )

کاتب:

محمد حسین غروی اصفهانی ( کمپانی )

نشرت فی الطباعة:

موسسه آل البيت ( علیه السلام ) لاحیاء التراث

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

## الفهرس

٥	الفهرس
١٣	نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [آخوند خراسانى] ( طبع جديد ) المجلد ٣
١٣	اشاره
١٤	اشاره
٢٤	المقصد السادس الأمارات
٢٤	اشاره
٢٤	المقدمه الأولى فى بعض احكام القطع
٢٤	اشاره
٢٤	فى عدم كون حجيه القطع من مسائل الفن
٢٤	اشاره
٢٤	-قوله «مد ظله» و إن كان خارجا عن مسائل الفن...الخ
٢٤	فى شيايه المسأله بمسائل الكلام
٢٤	اشاره
٢٤	-قوله «مد ظله» و كان أشبه بمسائل الكلام...الخ
٢٤	-قوله «مد ظله» متعلق به أو بمقلديه...الخ
٢٧	-قوله «مد ظله» و لذلك عدلنا عما فى رساله...الخ
٢٩	-قوله «مد ظله» لئلا تتداخل الأقسام...الخ
٣٠	-قوله «مد ظله» لا شبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا...الخ
٣٤	-قوله «مد ظله» و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به...الخ
٣٧	-قوله «مد ظله» أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصر فعليا...الخ
٤٠	-قوله «مد ظله» و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب...الخ
٤١	-قوله «مد ظله» الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحه مؤاخذته...الخ
٤٩	-قوله «مد ظله» مع بقاء الفعل المتجرى به...الخ
٥٢	-قوله «مد ظله» ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات...الخ

- ٥٤ -قوله «مد ظله»:قلت:العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان...الخ
- ٥٤ -قوله «مد ظله»:إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار...الخ
- ٥٥ -قوله «مد ظله»:مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار...الخ
- ٥٦ -قوله «مد ظله»:إن حسن المؤاخذه و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده...الخ
- ٥٨ -قوله «مد ظله»:و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا...الخ
- ٥٨ -قوله «مد ظله»:بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار...الخ
- ٥٨ -قوله «مد ظله»:فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم...الخ
- ٥٩ -في القطع الموضوعى بقسميه
- ٥٩ -اشاره
- ٥٩ -قوله «مد ظله»:بما هو صفة خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه...الخ
- ٦٤ -في البحث عن قيام الأماره مقام القطع الطريقي و الموضوعى
- ٦٤ -اشاره
- ٦٤ -قوله «مد ظله»:و لحاظهما في أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى...الخ
- ٧٣ -قوله «مد ظله»:فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ...الخ
- ٧٦ -قوله «مد ظله»:لوضح أن المراد من قيام...الخ
- ٧٦ -قوله «مد ظله»:إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين...الخ
- ٧٧ -قوله «مد ظله»:و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد...الخ
- ٧٨ -قوله «مد ظله»:فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع...الخ
- ٨١ -في القطع و أقسامه
- ٨١ -اشاره
- ٨١ -قوله «قده»
- ٨٣ -قوله «مد ظله»:و لا مثله للزوم اجتماع المثليين...الخ
- ٨٥ -قوله «قده»:فى مرتبه أخرى منه أو مثله...الخ
- ٨٦ -قوله «قده»:يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه...الخ
- ٨٩ -فى وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه
- ٨٩ -اشاره

- ٨٩ -قوله «قده»: يقتضى موافقته التزاما و التسليم له...الخ
- ٩٠ -قوله «قده»: الحق هو الثانى لشاهده الوجدان...الخ
- ٩٢ -قوله «قده»: للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا...الخ
- ٩٢ -قوله «قده»: و إن أبيت إلاّ عن لزوم الالتزام به بخصوص...الخ
- ٩٢ -قوله «قده»: لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه...الخ
- ٩٤ -قوله «قده»: و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام...الخ
- ٩٥ -قوله «قده»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام...الخ
- ٩٧ -قوله «قده»: إلاّ أن يقال إن استقلال...الخ
- ٩٨ -قوله «قده»: إلاّ أن الشأن حينئذ في جواز جريان...الخ
- ١٠٠ -قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع...الخ
- ١٠١ -قوله «قده»: فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال...الخ
- ١٠٩ -قوله «قده»: و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه، محفوظه...الخ
- ١١٢ -قوله «قده»: ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعى...الخ
- ١١٣ -قوله «قده»: ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين...الخ
- ١١٥ -قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك...الخ
- ١١٨ -قوله «قده»: مما لا يمكن أن يؤخذ فيها...الخ
- ١٢٠ -قوله «قده»: و لا يكون إخلال حينئذ...الخ
- ١٢٢ -قوله «قده»: ضعيف في الغايه و سخيّف إلى النهايه...الخ
- ١٢٤ -قوله «قده»: في تكرار العباده و ما يتعلق به من النقض و الإبرام
- ١٢٤ -قوله «قده»: إنما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى...الخ
- ١٢٨ -المقدمه الثانيه: في الأمارات الغير العلميه
- ١٢٨ -قوله «قده»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات...الخ
- ١٢٨ -قوله «قده»: لا ريب في أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع...الخ

- ١٣٠ -قوله «قده»:و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر...الخ
- ١٣١ -قوله «قده»:فى بيان امكان التعبد بالأماره...الخ
- ١٣٣ -قوله «قده»:و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا...الخ
- ١٣٤ -فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى
- ١٣٤ -اشاره
- ١٣٤ -قوله «قده»:و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم...الخ
- ١٣٦ -قوله «قده»:و الحجيه المجهوله غير مستتبعه لانشاء...الخ
- ١٤٢ -قوله «قده»:و أما تفويت مصلحه الواقع أو إلقاء
- ١٥١ -قوله «قده»:نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفيه...الخ
- ١٥٤ -فى وجه آخر للجمع بين الحكمين
- ١٥٤ -اشاره
- ١٥٦ -قوله «قده»:لأن أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه...الخ
- ١٥٨ -قوله «قده»:و إن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ...الخ
- ١٥٩ -قوله «قده»:فلا محاله ينقدح فى نفسه الشريفه...الخ
- ١٦٠ -قوله «قده»:و لا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا...الخ
- ١٦٠ -قوله «قده»:إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى...الخ
- ١٦١ -قوله «قده»:فلا محيى فى مثله إلا...الخ
- ١٦٣ -قوله «قده»:بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف...الخ
- ١٦٤ -قوله «قده»:ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيه...الخ
- ١٦٥ -قوله «قده»:فإنه يقال لا يكاد يحرز...الخ
- ١٦٦ -قوله «قده»:و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق...الخ
- ١٦٧ -قوله «قده»:بأن الحكمين ليسا فى مرتبه واحده...الخ
- ١٧٠ -فى بيان وجه آخر للجمع بين الحكمين:
- ١٧٠ -اشاره
- ١٧٥ -قوله «قده»:إلا أنه يكون فى مرتبه أيضا...الخ
- ١٧٥ -قوله «قده»:أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص...الخ

- ١٧٧ ----- -قوله «قده»:و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام...الخ -
- ١٨١ ----- -قوله «قده»:فلو فرض صحتها شرعا...الخ -
- ١٨٢ ----- فصل:فى حجيه الظواهر ..
- ١٨٢ ----- اشاره ..
- ١٨٢ ----- -قوله «قده»:و لا لعدم -
- ١٨٥ ----- -قوله «قده»:كما أن الظاهر عدم اختصاص...الخ -
- ١٩٢ ----- فصل احتمال وجود قرينه -قوله «قده»:فإن أحرز بالقطع...الخ -
- ١٩٨ ----- فى الإجماع المنقول -
- ٢٠٧ ----- فى حجيه خبر الواحد ..
- ٢٠٧ ----- اشاره ..
- ٢١٥ ----- فى آيه النبأ ..
- ٢٢٥ ----- فى إشكال الخبر مع الوساطه -
- ٢٣١ ----- فى دفع الإشكال عن الخبر مع الوساطه -
- ٢٣٧ ----- فى دفع الإشكال بوجه آخر ..
- ٢٤٤ ----- فى آيه النفر -
- ٢٤٤ ----- اشاره ..
- ٢٤٧ ----- -قوله «قده»:بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع...الخ -
- ٢٤٨ ----- -قوله «قده»:لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق...الخ -
- ٢٥٣ ----- -قوله «قده»:على الوجهين فى تفسير الآية...الخ -
- ٢٥٧ ----- فى آيه الكتمان ..
- ٢٥٨ ----- فى آيه السؤال عن اهل الذكر ..
- ٢٦٠ ----- فى آيه الأذن ..
- ٢٦١ ----- فى الاستدلال بسيره العقلاء ..
- ٢٦٨ ----- فى أول الوجوه العقلية على حجيه الخبر ..
- ٢٦٨ ----- اشاره ..
- ٢٦٨ ----- -قوله «قده»:أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير...الخ -



- ٢٧٥ ..... فى الوجه الأول عقلا على حجيه الظن ----- فى الوجه الأول عقلا على حجيه الظن
- ٢٧٥ ..... اشاره .....
- ٢٧٥ .....-قوله «قده»:و أما الكبرى فلاستقلال...الخ -----
- ٢٧٦ .....-قوله «قده»:إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل...الخ .....
- ٢٧٨ .....-قوله «قده»:و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك...الخ .....
- ٢٧٩ .....-قوله «قده»:إلا أنها ليست بضرر على كل حال...الخ .....
- ٢٧٩ .....-قوله «قده»:مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد...الخ .....
- ٢٨٠ .....-قوله «قده»:و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسده...الخ .....
- ٢٨١ ..... فى الوجه الثانى عقلا .....
- ٢٨١ ..... اشاره .....
- ٢٨١ .....-قوله «قده»:لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح...الخ .....
- ٢٨٣ ..... فى دليل الانسداد .....
- ٢٨٣ ..... اشاره .....
- ٢٨٣ .....-قوله «قده»:الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف...الخ .....
- ٢٨٦ .....-قوله «قده»:خامسها أنه كان ترجيح المرجوح...الخ .....
- ٢٨٦ .....-قوله «قده»:هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط...الخ .....
- ٢٨٧ .....-قوله «قده»:فيما يوجب عسره اختلال النظام...الخ .....
- ٢٨٨ .....-قوله «قده»:إذا كان بحكم العقل...الخ .....
- ٢٨٩ .....-قوله «قده»:لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهوله...الخ .....
- ٢٩٠ .....-قوله «قده»:لا وجه لدعوى استقلال العقل...الخ .....
- ٢٩٠ .....-قوله «قده»:و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى...الخ .....
- ٢٩٧ .....-قوله «قده»:كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا و لو من منظونات...الخ .....
- ٢٩٩ .....-قوله «قده»:و أما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل...الخ .....
- ٣٠٥ ..... فصل الظن بالطريق و الظن بالواقع -قوله «قده»:لعدم التفاوت فى نظر العقل...الخ .....
- ٣٠٥ ..... اشاره .....
- ٣٠٩ .....-قوله «قده»:قال فيها إنا كما نقطع بأنا مكلفون...الخ .....

- ٣١٠ - قوله «قده»: لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا... الخ
- ٣١١ - قوله «قده»: فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد... الخ
- ٣٢٠ - قوله «قده»: و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم... الخ
- ٣٢٠ - قوله «قده»: بسبب العلم به... الخ
- ٣٢١ - قوله «قده»: و ثانيا لو سلم أن قضيته لزوم التنزل... الخ
- ٣٣٢ - قوله «قده»: ثانيهما ما اختص به بعض المحققين... الخ
- ٣٤١ - قوله «قده»: قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ... الخ
- ٣٤١ - فصل في الكشف و الحكومه - قوله «قده»: لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد... الخ
- ٣٤١ - اشاره
- ٣٤٥ - قوله «قده»: لقاعده الملازمه ضروره أنها... الخ
- ٣٧٣ - قوله «قده»: و صحه نصبه الطريق و جعله في كل حال... الخ
- ٣٧٤ - في نتیجه دليل الانسداد من حيث الإهمال و التعتين
- ٣٧٤ - اشاره
- ٣٧٤ - قوله «قده»: و عليها فلا إهمال في النتيجة أصلا... الخ
- ٣٨٠ - قوله «قده»: و أما على تقرير الكشف فلو قيل... الخ
- ٣٨٣ - قوله «قده»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه... الخ
- ٣٩٢ - قوله «قده»: و لا بحسب الموارد... الخ
- ٣٩٢ - قوله «قده»: لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين... الخ
- ٣٩٥ - قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص... الخ
- ٣٩٥ - قوله «قده»: و كان منع شيخنا العلامه... الخ
- ٣٩٥ - قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع... الخ
- ٣٩٦ - في المنع عن الظن القياسى
- ٣٩٦ - اشاره
- ٣٩٦ - قوله «قده»: و تقريره على ما في الرسائل
- ٣٩٧ - قوله «قده»: بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود و لا علمى... الخ
- ٤٠١ - قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا... الخ

- ٤٠٢ - قوله «قده»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده... الخ
- ٤٠٢ - قوله «قده»: إلا كالأمر بما لا يفيد... الخ
- ٤٠٤ - قوله «قده»: واستلزام إمكان المنع
- ٤٠٦ - قوله «قده»: لم خصصوا الإنشكال... الخ
- ٤٠٦ - قوله «قده»: و لا يكاد يجدى صحته كذلك... الخ
- ٤٠٦ - في الظن المانع و الممنوع
- ٤٠٦ - اشاره
- ٤٠٦ - قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص... الخ
- ٤١٢ - خاتمه: في الظن في أصول الدين
- ٤١٢ - اشاره
- ٤١٢ - قوله «قده»: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا... الخ
- ٤١٥ - قوله «قده»: من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له... الخ
- ٤٢١ - قوله «قده»: من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى... الخ
- ٤٢٣ - قوله «قده»: فآتهم وسائط نعمه و آلائه... الخ
- ٤٢٥ - قوله «قده»: و لاحتمال الضرر في تركه... الخ
- ٤٢٨ - قوله «قده»: كمعرفة الإمام على وجه آخر... الخ
- ٤٣٣ - قوله «قده»: و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر... الخ
- ٤٣٨ - قوله «قده»: ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله تعالى... الخ
- ٤٤٢ - قوله «مد ظلّه»: و مثل آيه النفر إنما هو بصدد بيان الطريق... الخ
- ٤٤٣ - قوله «مد ظلّه»: و مع العجز كان
- ٤٤٦ - قوله «قده»: و مجمل القول في ذلك أن العبره... الخ
- ٤٥٢ - الفهرس الموضوعى
- ٤٥٦ - تعريف مركز

## نهایه الدرايه فی شرح الكفايه [آخوند خراسانی] ( طبع جدید ) المجلد ۳

### اشاره

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهایه الدرايه فی شرح الكفايه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم : موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴ ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-X۴ بها: ۲۲۰۰ ریال (ج. ۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ ق. = ۱۳۷۲) ؛ بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهایه الدرايه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهایه الدرايه.

عنوان دیگر : کفایه الاصول. شرح

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**اشاره**





















إشاره

المقدمه الأولى فى بعض احكام القطع

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

به ثقى الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه و سيد رسله محمّد و عترته الطيبين الطاهرين.

فى عدم كون حجيه القطع من مسائل الفن

إشاره

—قوله «مد ظله»:و إن كان خارجا عن مسائل الفن...الخ

—قوله «مد ظله»:و إن كان خارجا عن مسائل الفن...الخ (١).

حتى بناء على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الأصول لما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل، فإن هذه المباحث ليست مما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل، كمباحث الأصول العمليه التى ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل بعد الفحص و البحث عن الأدله و الإمارات، و هو واضح، فإن حجيه القطع بأقسامه غير منوطه بالفحص و البحث عن الدليل، كما أن منجزيته بأقسامه لا تكون واسطه فى استنباط حكم شرعى.

و منه تبين أن الوجه فى خروج مباحث القطع عن الأصول ذلك، لا عدم

ص: ١١

إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، فإن اللازم وساطه نتیجه البحث، لا وساطه نفس القطع، ليتوهم عدم إمكانها.

لا- يقال: إنما يصح ما ذكر من الوجه في خروج مباحث القطع عن مسائل علم الأصول بناء على أن الغرض من العلم المزبور ذلك.

و أما لو قلنا بأن الغرض منه أعم من ذلك، وهو البحث عما يفيد في مقام إقامه الحجه على حكم العمل شرعا في علم الفقه كما بيناه في أوائل الجزء الأول من التعليقه لإدراج البحث عن حجيه الأمارات دلالة و سندا في علم الأصول (1)، فيمكن إدراج البحث هنا أيضا في المسائل، لأن البحث عن منجزيه القطع بأقسامه، كالبحث عن منجزيه الأمارات، وكلاهما يفيد في مقام إقامه الحجه على حكم العمل في الفقه.

لأننا نقول القطع بالحكم عين وصوله حقيقه إلى المكلف، ولا يتوقف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير و هو علم الفقه على منجزيه القطع، ليكون نتیجه البحث مفيدة في الفقه.

بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجه، فإنه ليس وصولا- حقيقيا للحكم، فلا- بد من كونه وصولا تنزيليا، أو وصولا من حيث الأثر، وهو المنجزية، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا، أو من حيث الأثر، وهو المبحوث عنه في علم الأصول.

و كذا البحث عن منجزية العلم الإجمالي و استحقاق العقوبة على التجري، فإنه خارج عن مسائل الفن على جميع التقادير.

نعم إذا كان البحث في التجري بحثا عن تعنون الفعل المتجري به بعنوان قبيح ملازم بقاعده الملازمه للحرمة شرعا دخل في مسائل الفن، لكنه لم يحزر بهذا العنوان في الكتاب، وغيره.

ص: ١٢



و أما مسأله القطع الطريقي و الموضوعي و قيام الأماره مثلا مقامه «تاره» و عدمه «أخرى» فهى خارجه عن مباحث القطع، لأن إمكان قيام الأماره مقام القطع بقسميه فى تنزيل واحد من لواحق الأماره لا من لواحق القطع، إذ النتيجه بالأخره ترتب حكم الواقع على ذات المؤدى، و ترتب حكم الواقع المقطوع به على المؤدى بما هو مؤدى من دون لحوق أثر للقطع، فتدبر جيدا.

## فى شباهه المسأله بمسائل الكلام

### إشاره

—قوله «مد ظلّه»: و كان أشبه بمسائل الكلام... الخ

—قوله «مد ظلّه»: و كان أشبه بمسائل الكلام... الخ (١).

حيث إن المسائل الكلاميه ليست مطلق المسائل العقليه، بل ما له مساس بالديتيات و العقائد، فلذا لم يجعلها من مسائل الكلام، لكنه حيث إن مرجع البحث إلى حسن معاقبه الشارع على مخالفه المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام، فتدبر.

—قوله «مد ظلّه»: متعلق به أو بمقلديه... الخ

—قوله «مد ظلّه»: متعلق به أو بمقلديه... الخ (٢).

وجه تخصيص المكلف بالمجتهد و تعميم الحكم إلى حكمه و حكم مقلده هو أن عناوين موضوعات الأحكام الظاهريه لا ينطبق إلا على المجتهد، فإنه الذى جاءه النبأ، أو جاءه الحديثان المتعارضان، و هو الذى أيقن بالحكم الكلى، و شك فى بقائه، و هكذا.

إلا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد به، فلا يتصور فى حقه تصديق عملى، و جرى عملى، و لا نقض عملى و إبقاء عملى، فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملى ليخاطب به، و من له تصديق عملى لا ينطبق

ص: ١٣

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٥٧.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٥٧.

عليه العنوان، ليتوجه إليه التكليف.

و منه تعرف أن المحذور ليس مجرد عدم تمكن المقلد من الفحص عن المعارض، و من الترجيح، و من البحث عن الأدله، ليدفع بقيام المجتهد مقام المقلد، فيما ذكر، بل المحذور ما ذكرنا.

و يندفع بما ذكرناه في مباحث الاجتهاد و التقليد من أن أدله الإفتاء و الاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد منزله المقلد، فيكون مجيء الخبر إليه بمنزله مجيء الخبر إلى مقلده، و يقينه و شكه بمنزله يقين مقلده و شكه، فالمجتهد هو المخاطب عنوانا، و المقلد هو المخاطب لبا، و إلا لكان تجويز الإفتاء و الاستفتاء لغوا.

و مع هذا كله فتعميم المكلف إلى المجتهد و المقلد، و تعميم الحكم أيضا أولى، لأن جملة من أحكام القطع و الأصول العقليه تعم المقلد أيضا، فلا وجه للتخصيص بالمجتهد.

**— قوله «مد ظله»: و لذلك عدلنا عما في رساله... الخ**

قوله «مد ظله»: و لذلك عدلنا عما في رساله... الخ (١).

ظاهره أن لزوم التعميم من حيث الواقع و الظاهر و لزوم التخصيص من حيث الفعلية هو السبب للعدول لا خصوص الأول.

و الوجه في سببتهما لذلك عدم امكان إرادته الأعم من الواقع و الظاهر و خصوص الفعلية من الحكم الواقع في الرساله.

أما الأول فللزوم التكرار المستهجن، لأن مفاد الأمارات و الأصول الشرعيه داخل في الحكم الظاهري المقطوع به، فلا مقابله حقيقه.

و أما الثاني فللزوم اجتماع الحكمين الفعليين في موارد الأمارات و الأصول الشرعيه، فلا يعقل ترتيب الحكم الفعلي على الظن بالحكم الفعلي أو الشك فيه، فان الظن بالفعلين و الشك فيهما كالقطع بهما محال، إذ الملتفت إلى تقابل الحكمين

ص: ١٤

الفعليين كما يستحيل منه القطع بهما كذلك يستحيل منه الظن بهما أو احتمالهما معا.

بخلاف ما إذا عممنا الحكم من حيث الواقع و الظاهر و خصصناه من حيث الفعلية، فإنه يقتضى تحرير الأقسام كما حرّر في المقام، و المراد بعدم تثليث الأقسام جعل الظن و الشك مطلقا في قبال القطع و إلا فالقسمه ثلاثيه أيضا، فإن الأقسام المختلفه فى الأحكام ثلاثه القطع بالحكم و الظن الانسدادي على الحكومه و عدمهما سواء كان ظن و لم يتم دليل الانسداد على الحكومه أو لم يكن.

و التحقيق إمكان إصلاح ما فى الرساله مع حفظ التعميم و التخصيص أما محذور التكرار مع تثليث الأقسام، فإنما يصح مع عدم اختلاف الاقسام فى الجهات و الأحكام. و من الواضح خلافه.

بيانه أن محمول الحكم المقطوع به واقعيًا كان أو ظاهريًا هى الحجية العقلية مثلا.

و محمول الحكم المظنون مطلقا «تاره» و جوب ترتيب الأثر شرعا «و أخرى» عدمه.

و محمول الحكم المشكوك فيه «تاره» حرمة نقضه، «و أخرى» البراءه عنه.

فالحكم مطلقا بما هو مقطوع به له حكم غير ما هو مرتب عليه بما هو مظنون أو مشكوك فيه.

فمفاد الأمارات الشرعيه بما هو مظنون له حكم و بما هو مقطوع به بلحاظ دليل اعتباره له حكم آخر.

و بالجملة الجهات المبحوث عنها مختلفه فتختلف باختلافها المحمولات لعدم تعقل اختلاف المحمولات مع وحده الموضوع، و ملاك تمايز المسائل تمايز الجهات المبحوث عنها.

و أما محذور احتمال الحكمين الفعليين فهو لازم على أى حال مع قطع النظر عن تحرير البحث هنا، فإن القائل بالبراءه الشرعيه مثلا يقول: بالرخصه

و الاباحه الشرعيّه فى مورد احتمال الحكم الفعلى سواء حرر المقام على نحو ما فى رساله أو لا و سيأتى الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

هذا مع أن فائده التقسيم أن يكون كالفهرست لما يبحث عنه فى الكتاب فاللازم البحث عن أحكام القطع بالحكم و الظن الانسدادى و عدمهما.

و عليه فالبحث عن حجّيه الأمارات و مقتضيات الأصول الشرعيّه ليس بحثا عن عوارض القطع بالحكم الأعم من الواقعى و الظاهرى، بل يكون بحثا عن أسباب القطع «تاره» و عن ثبوت المقطوع «أخرى».

مع أن مسائل هذا المقصد حسب الفرض منحصره فى بيان الأمارات المعتره شرعا أو عقلا و البحث فيها عن اعتبارها، و هى إنما يصح جعلها من المسائل إذا كان الموضوع على النهج المرقوم فى رساله كما هو واضح.

لا- يقال: البحث عن أسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشىء ذا مبدأ بحث عمّا يلحقه و يحمل عليه كما أن الوجود و الموجود موضوع للعلم الإلهى و البحث عن المبدأ فيه من أهم مقاصده و أعظم مسائله.

لأننا نقول: هذا إنما يصح إذا كان عنوان البحث كون الأماره بحسب دليل اعتبارها سببا للقطع لا ما إذا كان البحث عن اعتبار الأماره كما هو المفروض حتى فى هذا الكتاب.

فى بيان أن المانع من جريان الأصول هى الحجّيه.

**—قوله «مد ظلّه»: لثلاثا تتداخل الأقسام... الخ**

—قوله «مد ظلّه»: لثلاثا تتداخل الأقسام... الخ (١).

توضيحه أن المانع من إجراء الأصول هو الحجّيه كما أن مورد إجرائها ما لم يكن هناك حجّيه فلا مقابله بين الظن و الشك بحسب الغرض المهمّ.

إلا أن هذا المعنى ليس من التداخل فى شىء، بل الإشكال أن ما جعل ملاكا لإجراء الأصول جوازا و منعا ليس هو الظن و الشك بل

ص: ١٦

الحجّه و عدمها، وإلا فالظن بما هو ظن لا يلحقه حكم الشك بل بما هو غير حجّه كما أنّ ما يفيد الشك ليس بما هو مفيد له حجّه بل بما هو ناظر إلى الواقع فلا تداخل حقيقه و الأمر سهل.

لكن التحقيق أنّ التقسيم لبيان فهرست موضوعات المباحث لا لبيان المانع من إجراء الأصول.

و من الواضح أنّ موضوع البحث عن الاعتبار هو الطريق اللابشرط من حيث الاعتبار و عدمه لا- الطريق المعتمد، فإنه لا- يعقل عروض الاعتبار و عدمه على الطريق المعتمد.

فحقّ التقسيم أنّ يقال: إنّ الملتفت إلى حكمه الشرعي إمّا أن يكون له طريق تامّ إليه أولاً و على الثاني إما أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط أولاً، و على الثاني إما أن لا يكون له طريق أصلاً، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار، و على أيّ تقدير ليس له طريق لا بشرط.

فالأول هو القطع و هو موضوع التنجّز، و الثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره و عدمه، و الثالث موضوع الأصول، فتدبر.

ثم لا يخفى أنّ الغرض من التقسيم: إنّ كان بيان فهرست أصول الأبواب، فما أفاده في المتن و حرّناه هنا واف بالمقصود.

و إنّ كان الغرض بيان فهرست أصناف موضوعات المسائل، فلا وجه للاقتصار على بيان مجارى الأصول، بل ينبغي بيان أصناف الأمارات أيضاً.

في بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً.

**—قوله «مد ظلّه»: لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً... الخ**

—قوله «مد ظلّه»: لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً... الخ (١).

لا يذهب عليك أنّ المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلاّ إذعان العقل

ص: ١٧

باستحقاق العقاب على مخالفته ما تعلق به القطع، لا- أنّ هناك بعثاً و تحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به و إن كان هو ظاهر تعليقه (١) أستاذنا العلامة أدام الله أيامه على رسالته، ضروره أنه لا بعث من القوّه العاقله و شأنها إدراك الأشياء، كما أنه لا بعث و لا تحريك اعتبارى من العقلاء.

و الأحكام العقلانيه كما سيجىء (٢) إن شاء الله تعالى عبارته عن القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام و إبقاء للنوع كحسن العدل و قبح الظلم و العدوان.

و لا- ينبغى الارتباب من أحد من أولى الأبواب أنه ليس فى هذا الباب حكم جديد من العقل، بل الغرض تطبيق الكبرى العقليه الحاكمه باستحقاق العقوبه على المعصيه الحقيقيه لأمر المولى و نهيه على المورد بمجرد تعلق القطع به.

و حيث إن الكبرى العقليه مسلّمه و انطباقها على موضوعها قهرى، فلذا لا- مجال للبحث إلا- عن طريقه القطع و كونه موجبا لانطباق الكبرى على الصغرى، و لأجله علّله «قدس سره» فى رسالته بطريقته، الذاتيه.

و على هذا نقول: حيث إنّ القطع حقيقه نوريه محضه، بل حقيقته حقيقه الطريقيه و المرآتيه، لا أنه شىء لازمه العقلى الطريقيه و الانكشاف، بداهه أنّ كل وصف اشتقاقى ينتزع عن مرتبه ذات شىء فمبدؤه ينتزع عنه قهرا و إلا- لزم الخلف، بل ذاته نفس الانكشاف و انتزاع الكاشف عنه باعتبار وجدانه لنفسه، و لا معنى للطريقيه إلا وصول الشىء بعين حضوره للنفس فالطريقيه عين ذاته لا من ذاتياته، فلذا لا حاله منتظره فى الإذعان بانطباق الكبرى العقليه على المورد، فيتحقّق بسببه ما هو السبب التام لاستحقاقه العقاب بلا كلام.

و حيث إنّ طريقته ذاتيه، فجعل الطريقيه له من الشارع غير معقول،

ص: ١٨

١- (١) التعليقه على فرائد الأصول ٥/.

٢- (٢) التعليقه ١٠ من هذا المجلد.

لا بما هو جاعل الممكنات، ولا بما هو شارع الشرائع والأحكام:

أما عدم قابليته للجعل بما هو جاعل الممكنات، فلأن المعقول من الجعل نحوان بسيط و مركب، و القطع بما هو قطع فى مرحله ذاته و ماهيته غير قابله للجعل بنحوه على ما هو التحقيق من تعلق الجعل بالوجود.

فالماهيه ليست مجعوله و لا مجعوله بالجعل البسيط.

كما أن الجعل التركيبى بين الشئ و نفسه غير معقول، لأن وجدان الشئ لذاته و ذاتياته ضرورى، و قد فرضنا أن القطع حقيقته عين الانكشاف و النوريه.

بل لو فرضنا أنه أمر لازمه النوريه و المرآتية فهو من لوازمه الغير المفارقة و الجعل بين الشئ و لوازمه الغير المفارقة أيضا محال.

و أما فى مرحله وجوده، فالجعل البسيط له عبارته عن إبداعه و تكوينه و إيجادته، و هو أمر معقول و لا دخل له بمورد البحث، إذ إيجاد القطع إيجاد الطريق و كل قطع وجد فى الخارج فهو بعلة مستند إلى جاعل هويات الممكنات، فجعل القطع جعل الطريق، لا جعل ما ليس بطريق بذاته طريقا كما هو محل البحث.

و أما جعله طريقا بمعنى تعلق الجعل بوجوده الرابطة، فهو محال بعد ما عرفت أن حقيقه القطع حقيقه الطريقيه و المرآتية، فوجود الطريقيه له وجود نفسى له لا رابطة، فتدبر جيدا فإنه حقيق به.

و أما عدم القابليه للجعل منه تعالى بما هو شارع، فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرف فى الحكم، حيث إن حيثيه الشارعية غير حيثيه الجاعليه.

و حينئذ نقول: إن الحكم المجعول ثانيا سواء كان موافقا لما تعلق به القطع أو مخالفا له يوجب اجتماع المثليين فى الأول و اجتماع الضدين أو المتناقضين فى الثانى فى نظر القاطع و إن لم يوجبهما فى الواقع، و كفى به مانعا لعدم تمكن المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه، فلا يعقل من المولى

حينئذ البعث و الزجر، لأنهما لجعل الدّاعى و المفروض استحالتة فى نظر المكلف.

مضافا إلى أنه إذن فى التجرى فى صورته المخالفه و هو كالأذن فى المعصيه الواقعيه قبيح عقلا.

بل التحقيق أن حديث التضاد و التماثل أجنبى عمّا نحن فيه لما فصّلناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى (١) أن الحكم سواء كان بمعنى الإراده و الكراهه أو البعث و الزجر الاعتباريين ليس فيه تضادّ و تماثل، فانهما من صفات الأحوال الخارجيه للموجودات الخارجيه فراجع.

بل المانع من اجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلان عن داع واحد أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين، فان الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلين لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أن صدور مقتضى البعث و الزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعى إيجاد الفعل و الزجر بداعى تركه.

و أما النقض بالمنع عن الظن القياسى فغير وارد، فإن الإشكال فيه «تاره»: من حيث إنّ الظنّ بالحكم الفعلى مع الترخيص فى خلافه فعلا يوجب الظن باجتماع النقيضين أو الضدين.

و الظن بغيره و إن صح المنع عنه إلا أن القطع به أيضا كذلك.

و أخرى من حيث إن العقل مستقل بعد الانسداد بمنجزية الظن بما هو ظن فاذا صح الترخيص فى مخالفته شرعا صحّ فى القطع الذى يستقلّ العقل بمنجزية لوحده الملاك منعا و جوازا.

و يندفع الأول بأن المراد من الحكم الفعلى هو الانشاء بداعى جعل الداعى و هو عقلا متقيد بالوصول بنحو من الأنحاء، و القطع به حيث إنه وصوله حقيقه يكون الواصل مصداقا للبعث حقيقه، فلا يعقل بعث حقيقى آخر و لا

ص: ٢٠٠



زجر حقيقى عنه، وحيث إن الظن ليس وصولاً حقيقياً فلا مانع من البعث الحقيقى على وفاقه أو الزجر على خلافه.

و يندفع الثانى بما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محله من أن الحكم العقلى فى الظن تعليقى دون القطع.

كما أن الإشكال على اجتماع المثليين فى البعثين بأن البعث الثانى يوجب التأكد فلا يلزم اجتماع المثليين ولا محذور اللغويه.

مدفوع: بأن الغرض: إن كان الانشاء بداعى التأكيد فهو خلف فان المفروض كون الانشاء الثانى كالأول بداعى جعل الداعى مستقلاً.

و إن كان خروج البعث الأول من حد الضعف إلى حد الشده، ففيه أنه معقول فى مثل الإراده القابله للاشتداد.

لكن خروجها عن الضعف إلى الشده بوجود ملاك آخر فى المراد، لا- بحدوث إرادته أخرى، فإنه غير معقول حتى يؤثر فى الاشتداد.

و أما البعث الاعتبارى، فلا يجرى فيه الحركه و الاشتداد لاخصاصه بالمقولات لا بالاعتباريات.

مع أن المفروض حدوث بعث آخر فى الموضوع فلا يعقل حدوثه حتى يؤثر فى التأكد.

ثم إن هذا كله فى الانشاء بداعى جعل الداعى.

و أما إذا كان بداعى تنجيز الواقع بالقطع، فليس فيه شىء من المحاذير كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

**—قوله «مد ظله»: و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به... الخ**

—قوله «مد ظله»: و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به... الخ (١).

أى تأثير القطع فى تنجيز التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته.

و ذلك لما سيجىء إن شاء الله تعالى أن استحقاق العقاب مترتب على

ص: ٢١

مخالفة المولى حيث إنها هتك لحرمة، فالسبب للاستحقاق هي مخالفة التكليف.

إلا أن مخالفة التكليف المجهول لمّا لم تكن موجبه لاستحقاق العقاب فالقطع به و انكشافه له دخل بنحو الشرطية في تأثير المخالفة في استحقاق العقاب.

و لكن ليعلم أن استحقاق العقاب ليس من الآثار القهريّة و اللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليّة من العقلاء، لما سيأتي عمّا قريب إن شاء الله تعالى أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، و قضيتته غير داخله في القضايا الضروريّة البرهانيّة بل داخله في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحتها و مخالفة أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه و الظلم قبيح أي مما يوجب الذم و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية جعلى عقلائي لا ذاتي قهري كسائر الأسباب الواقعيّة و الآثار القهريّة.

و منه ينقدح ما في البرهان الآتي من أن جعل التأليفي لا يكون بين الشيء و لوازمه، فإنه في المتلازمين واقعا لا جعلاً و لو عقلا (١).

و لا يرد كل ذلك على ما سلكناه في الحاشية المتقدّمة من البحث عن الطريقيّة و أنها في القطع حيث كانت ذاتية فلذا لا يعقل الجعل كما تقدم تفصيله.

و حيث عرفت أن الحجّية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعليّة العقلانيّة، فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزية للقطع شرعا من دون لزوم محذور.

و توهم لزوم التسلسل نظرا إلى أن الأمر بمتابعه القطع لا يوجب التّنجز

ص: ٢٢

١-١) عقلا، هكذا ورد في المخطوطه بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: عقلاء.

بوجوده الواقعى بل لا بد فيه من العلم و هو أيضا كالسابق يحتاج فى تنجزه إلى الأمر باتباعه.

مدفوع: بأن الأمر الثانى أمر بداعى تنجز الواقع المقطوع به، فهو لا- تنجز له، فوصله و إن كان مما لا بد منه فى صيروره الأمر الواقعى المعلوم منجزا، لكنه مفروض الحصول و ليس لهذا الواصل تنجز فى نفسه حتى يحتاج إلى الأمر بداعى تنجزه بالعلم به.

مضافا إلى أنه لو فرضت القضية طبيعته لعمت نفسها أيضا من دون لزوم التسلسل.

و مما ذكرنا من دخل القطع جعللا- فى التنجز يظهر صحه إطلاق الحججه عليه بالمعنى المتعارف فى عرف أهل الميزان، لكونه واسطه فى التنجز فى القياس المطلوب منه تنجز الحكم بالقطع، كما يظهر صحه إطلاق الحججه عليه فى باب الأدله إن أريد منها ما ينبجز الواقع.

نعم إن أريد منها ما يثبت الحكم الفعلى بعنوان أنه الواقع فلا- يطلق عليه الحججه، إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لدى القاطع، فلا يكون علّه لثبوت الواقع و للتصديق به.

و منه يظهر أن القطع ليس حجه فى باب الأدله أيضا بهذا المعنى، إذ لا- حكم على طبق الواقع فعلا- أصلا فضلا من أن يكون بعنوان أنه الواقع.

بخلاف الأماره المعتمره، فإنها بضميمه دليل اعتبارها مفيده للحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيقع وسطا فى القياس المطلوب منه ثبوت الحكم الفعلى و فى القياس المطلوب منه ثبوت الواقع عنوانا.

و أما القطع الموضوعى فلا يطلق عليه الحججه إلا بالمعنى المتداول فى الميزان لا فى باب الأدله فتدبر جيدا.

فى مراتب الحكم.

—قوله «مد ظله»: أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصر فعليا... الخ

قوله «مد ظله»: أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصر فعليا... الخ (١).

لا بأس بتوضيح ما للحكم من المراتب عنده «دام ظله» فنقول: مراتب الحكم عنده «دام ظله» أربع:

إحداها: مرتبه الاقتضاء، وربما يعبر عنها بمرتبه الشأئيه.

و جعل هذه المرتبه من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظه: أن المقتضى له ثبوت فى مرتبه ذات المقتضى ثبوتا مناسباً لمقام العله لا لدرجه المعلول.

أو لأن المقبول له ثبوت فى مرحله ذات القابل بما هو قابل ثبوتا مناسباً لمرتبه القابل لا المقبول.

إلا أن هذا المعنى من شئون المقتضى بمعنى العله الفاعليه لا المقتضى بمعنى الغايه الداعيه إلى الحكم.

كما أن القابل الذى يوصف بأنه نحو من وجود المقبول ما كان كالنطفه إلى الإنسان (٢)، حيث إنها فى صراط الماديه و التلبس بالصوره الانسانيه لا- المصلحه و لا- الطبيعه القابله للوجوب، فإن الفعل كالمصلحه ليسا فى سبيل الماديه و الترقى إلى الصوره الحكيمه، كما لا يخفى كل ذلك على العارف بمواقع الكلام.

نعم استعداد الطبيعه بملاحظه اقتضاء ما يترتب عليها من الفائده للوجوب مثلا- و صيرورتها واجبا فعليا لا- ينبغى انكاره، و الاستعدادات الماهويه لا دخل لها بالاستعدادات الماديه.

و الطبيعه فى مرتبه نفسها حيث إنها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهوى للوجوب.

ص: ٢٤

١-١) كفايه الأصول ٢٥٨/.

٢-٢) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: كالنطفه بالإضافة إلى الإنسان.

و حيث إن المانع موجود فهو واجب شأني و واجب اقتضائي.

و ليس هذا معنى ثبوت الحكم في هذه المرتبه، إذ لا- ثبوت بالذات للمصلحه حتى يكون للحكم ثبوت بالعرض بل له شأني الثبوت.

و عبارته مد ظله في مبحث الظن من تعليقه (١) الأنيقه أنسب حيث عبر عن هذه المرتبه بشأني الثبوت بخلاف عبارته «دام ظله» في مبحث العلم الإجمالي من فوائده (٢) حيث عبر عنها بثبوت مقتضيه، و لعله يراد به ما ذكره في التعليقه، و الأمر سهل بعد وضوح المقصود فافهم جيداً.

ثانيتها: مرتبه انشاءه و قد بينا حقيقه الإنشاء في حواشينا على الطلب و الاراده (٣).

و ملخصه أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات و إلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات، فانها غير معقول، كما أن وجود المعنى حقيقه منفصلاً عن اللفظ بآليته غير معقول كما حقق في محلّه.

و عليه ينبغي تنزيل ما قيل: من أن الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر، و إنما قيد بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ خارجي و هو المنسوب إلى المعنى بالعرض، لأن المعنى بعد الوضع كانه ثابت في مرتبه ذات اللفظ فيوجد بوجوده في جميع المراحل. و بقيه الكلام تطلب من غير المقام.

ثالثتها: مرتبه الفعلية و في هذه المرحله يبلغ الحكم درجه حقيقه الحكميه و يكون حكماً حقيقياً و بعثاً و زجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، و إلا فمجرد الخطاب من دون تحريم و إيجاب إنشاء محض، و بين الوجود الإنشائي الذي هو

ص: ٢٥

١-١ (١) التعليقه على فرائد الأصول ٣٦.

٢-٢ (٢) آخر التعليقه ٣٢١.

٣-٣ (٣) نهايه الدرايه ١: التعليقه: ١٥٠.

نحو استعمال اللفظ فى المعنى و بين الوجود الحقيقى مباينه تباين الشىء بالحمل الأولى و بالحمل الشائع.

و من الواضح أن الوجود لا يكون فردا و مصداقا لطبيعته من الطبائع إلا إذا حملت عليه حملا شائعا صناعيا.

و إذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبه تم الأمر من قبل المولى، فيبقى الحكم و ما يقتضيه عقلا من استحقاق العقاب على مخالفته «تاره» و عدمه «أخرى».

و ما لم يبلغ هذه المرتبه لم يعقل تنجزه و استحقاق العقاب على مخالفته و إن قطع به، لا- لقصور فى القطع و فيما يترتب عليه عقلا، بل لقصور فى المقطوع، حيث لا إنشاء بداعى البعث و جعل الداعى حتى يكون القطع به مصححا لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعها: مرتبه التّنجز و بلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبه.

و جعلها من درجات الحكم و مراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجه التّحصّل و مرتبه التّحقق بلا ترقّ إلى درجه أخرى من الوجود إنما هو بملاحظه أنّ ما تمّ أمره من قبل المولى و استوفى حظّه الوجودى منه لم يكن بحيث ينتزع عنه أنه منجز، و لم يكن من حقيقه التكليف الموجب لوقوع المكلف فى كلفه البعث و الزّجر.

و بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأه من نشآت ثبوته، و إلا- فربما يتم الأمر فيه من قبل المولى قبل بلوغه مرتبه البعث الجدى، كما إذا أنشأ بداعى البعث الجدى و كان فعلية البعث موقوفه على شرط، فإن الإنشاء الصادر من قبل المولى قد تمّ أمره من قبله و استكمل نصيبه من الوجود، لكنه ليس حينئذ بحيث ينتزع عنه عنوان البعث الحقيقى.

فكما أن بلوغه بهذه المرتبه مع عدم الانقلاب عما هو عليه نحو من الترقّى، فكذلك بلوغه لمرتبه التّنجز. هذا على مختاره «دام ظلّه» فى مراتب الحكم.

و سيجيء (١) إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعل ما هو الفعلي من قبل المولى لا الفعلي بقول مطلق، فمثله ينفك عن المرتبه الرابعه لكنه عين مرتبه الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا داع محال و بداع آخر غير جعل الداعى ليس من مراتب الحكم الحقيقى، و بداعى جعل الداعى عين الفعلي من قبل المولى، و إن أريد من الفعلي ما هو فعلى بقول مطلق، فهو متقوم بالوصول و هو مساوق للتّجز، فالمراتب على أى حال ثلاث.

### —قوله «مد ظله»: و إن كان ربما يوجب موافقه استحقاق الثواب... الخ

—قوله «مد ظله»: و إن كان ربما يوجب موافقه استحقاق الثواب... الخ (٢).

إن كان الفرق بين الثواب و العقاب بلحاظ خصوص الحكم الفعلي فقط فالثواب كالعقاب، إذ كما لا بعث و لا زجر فليست المخالفه عصيانا، كذلك لا جعل للداعى من المولى بالفعل كى يدعوا العبد بالفعل ليستحق الثواب على الفعل من حيث صدوره عن أمر المولى.

فكما لا يستحق العقاب على مخالفه الحكم الفعلي حيث لا حكم فعلى، كذلك لا يستحق الثواب على موافقه الحكم الفعلي لعدمه فعلا.

و إن كان الفرق لا بلحاظ الحكم الفعلي بل كليه بمعنى أنه يمكن التفكيك بين العقاب و الثواب، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفه الحكم الفعلي، دون الثواب فانه يمكن ترتبه على الفعل و لو لم يكن هناك حكم فعلى، كما إذا أتى به بداعى المصلحه التامه الموافقه لغرض المولى أو بداعى حب المولى و نحوه.

ففيه أن العقاب كالثواب فلا يدور مدار خصوص مخالفه الحكم الفعلي، بل يترتب على ترك تحصيل المصلحه التامه الملزمه مع عدم البعث لمانع عنه

ص: ٢٧

١-١) فى التعليقه ٣٠ و ٤٢.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٥٨.

بالخصوص، كغفله المولى أو اعتقاد عجز العبد عن امتثاله.

و تفصيله أن المصلحه: قد تكون قاصره عن اقتضاء اللزوم و البعث، فالعلم بها لا يوجب تحصيلها في نظر العقلاء.

و قد تكون تامه الاقتضاء و لكن لها مانع عن التأثير في البعث، و هو على قسمين: فقد يكون المانع اشتمال البعث على مفسده، فمثل هذه المصلحه غير ملزمه لأنها على الفرض مغلوبه، لأن كون العبد ملزماً بتحصيل المصلحه ذا مفسده غالبه، فكيف يعقل أن يكون مثل هذه المصلحه ملزمه في نظر العقلاء.

و قد يكون المانع نظير غفله المولى أو اعتقاد عجز العبد عن الامتثال فمثل هذه المصلحه ملزمه على حد ذاتها لا مغلوبه غير ملزمه، فالعلم بها يوجب استحقاق العقوبه على ترك تحصيلها.

في التجزى.

**—قوله «مد ظله»: الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ**

—قوله «مد ظله»: الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ (١).

تفصيل ذلك أن استحقاق العقاب على معصيه حكم المولى إما بجعل الشارع أو بحكم العقل:

فان كان بجعل الشارع كما هو أحد طرقه في محلّه على ما أفاده الشيخ الرئيس في الاشارات (٢) و غيره في غيرها، فحينئذ لا مقتضى لاستحقاق العقاب حيث إن الشارع لم يجعل العقاب إلاّ على المعصيه الحقيقيه لحكمه، و حيث لا حكم في المورد فلا عقاب و لم يرد من الشارع جعل العقاب على مجرّد التجزى.

و بيان أو في جعل العقاب—على فعل طائفه من الأفعال و ترك جمله منها من جهة ردع النفوس عن فعل ما فيه المفسده و ترك ما فيه المصلحه—واجب

ص: ٢٨

١- (١) كفايه الأصول ٢٥٩.

٢- (٢) شرح الاشارات للمحقق الطوسى: ٣/٣٧١.



بقاعده اللطف، و ما فيه المفسده ذات شرب الخمر، لا هو بعنوان كونه مخالفه لنهى المولى.

فاذا وصل هذا الجعل الواقعى صار فعليًا و إلا فلا، إذ كما أنّ مقتضى قاعده اللطف جعل العقاب كذلك مقتضاها إيصاله و تبيينه للمكلف، و المفروض أن ما فعله المتجرى لم يشتمل بذاته على مفسده واقعا، فلا عقاب عليه من الشارع و إن اعتقده من جهه اعتقاد الحرمة.

و إن كان الاستحقاق بحكم العقل كما هو ظاهر المشهور، فحينئذ لا ينبغي الشبهه فى استحقاق العقاب على التجزى لاتحاد الملاك فيه مع المعصيه الواقعيه.

بيانه أن العقاب على المعصيه الواقعيه ليس لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهى، و لا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفه و تفويت، و لا لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو لوجود الكل فى صورته الجهل (1).

بل لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأه عليه، إذ مقتضى رسوم العبوديه اعظام المولى و عدم الخروج معه عن زى الرقيه، فالاقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديه و مناف لزي الرقيه و هو هتك لحرمة و ظلم عليه.

و هذا الحكم العقلى من الأحكام العقليه الداخله فى القضايا المشهوره المسطوره فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، و أمثال هذه القضايا ممّا

ص: ٢٩

---

١ - ١) لا - يقال: يمكن أن يكون المخالفه مقتضيه لاستحقاق العقاب و العلم شرطاً نظير الكذب فانه مقتضى للقبح. لانا نقول: لا اقتضاء للعناوين بالإضافة إلى أحكامها إذ لا معنى للتأثير و التأثير فيها و معنى كون الكذب مقتضياً أنه لو خلى و نفسه يندرج تحت عنوان قبيح بالذات و ليست المخالفه كذلك بل لا بد من العلم فى اندراجها تحت قبيح بالذات. منه عفى عنه.

تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها و حفظ النظام و بقاء النوع بها.

و أما عدم كون قضيه حسن العدل و قبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهائيه، فالوجه (1) فيه أن مواد البرهائيات منحصره فى الضروريات الست، فإنها: إما أوليات، ككون الكل أعظم من الجزء و كون النفى و الإثبات لا يجتمعان.

أو حسّيات سواء كانت بالحواس الظاهره المسماه بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشئ حلوا أو مرّا، أو بالحواس الباطنه المسماه بالوجدائيات و هى الأمور الحاضره بنفسها للنفس، كحكمنّا بأن لنا علما و شوقا و شجاعه.

أو فطريات و هى القضايا التى قياساتها معها، ككون الأربعة زوجا لأنها منقسمه بالمتساويين، و كل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجريبات و هى الحاصله بتكرّر المشاهده، كحكمنّا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات كحكمنّا بوجود مكه لإخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب عاده.

أو حدسيّات موجبه لليقين، كحكمنّا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية و الهلالية و اشباه ذلك.

و من الواضح أن استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من الأوليات بحيث يكفى تصوّر الطرفين فى الحكم بثبوت النسبه، كيف و قد وقع التّزع فيه من العقلاء؟.

و كذا ليس من الحسيّيات بمعنيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا و لا بنفسه من الكيفيات النفسائيه الحاضره بنفسها للنفس.

و كذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبه.

ص: ٣٠

١-١) و سيجىء إن شاء الله تعالى فى دليل الانسداد تفصيل ذلك بوجه برهانى أيضا. منه عفى عنه.

و أما عدم كونه من التجريبات و المتواترات و الحدسيات، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهائيه بل من القضايا المشهوره.

و أما حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتيا: فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه فى كتاب الكليات، لوضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم.

و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى كتاب البرهان، لأن الذاتى هناك ما يكفى وضع نفس الشىء فى صحه انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافه إلى الانسان مثلا و إلا لكان الإنسان فى حد ذاته إمّا واجبا أو ممتنعا.

و من الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأن سلب مال الغير مثلا- مقوله خاصه بحسب أنحاء التصرف: و بالإضافه إلى كراهه المالك الخارجه عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غضب. و بالإضافه إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه و هو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام و ذو مفسده عامه، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غضبا و كونه مخلًا بالنظام عن مقام ذات التصرف فى مال الغير؟

بل المراد بذاتيه الحسن و القبح كون الحكمين عرضا ذاتيا، بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجهم تحت عنوان آخر.

بخلاف سائر العناوين، فانها ربما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلى و نفسه كالصدق و الكذب، فانهما مع حفظ عنوانهما فى الصدق المهلك للمؤمن و الكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجهم تحت الظلم على المؤمن، و يترتب استحقاق المدح على الثانى لاندراجهم تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، و إن كان لو خلى الصدق و الكذب و نفسهما

يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول و الثاني تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم.

ثم إن استحقاق العقوبة هل هو على الفعل أو على مقدماته كالعزم و الإراده، و هذا الترديد جار في المعصية الواقعيه لوحده الملاك على الفرض.

و التحقيق هو الأول، لأن العزم على الظلم من دون تحقق الظلم ليس بظلم، إذ ليس مخلا- بالنظام و لا- ذا مفسده نوعيه يوجب تطابق آراء العقلاء على قبجه.

و بالجملة العبد بفعل ما احرز أنه مبعوض المولى يخرج عن رسم العبوديه و زى الرقيه، لا بمجرد عزمه على الفعل.

و يؤيده أن الهتك أمر قصدى و إلا- لم يستحق عليه العقاب و لم يتصف بالقبح، لأنه من صفات الأفعال الاختياريه، فلو انطبق الهتك على مجرد العزم و القصد لزم إما عدم كون الهتك قصدياً أو كون القصد قصدياً، و إمكان كونه كذلك و كفايته في ذلك كما (1) نبهنا على ذلك في أوائل الكتاب لا يوجب الوقوع دائما.

مع أنه يستحق العقاب على هتكه في جميع موارد التجري.

و أما الإشكال (2) على المصنف بأن عنوان الهتك و الجراه على المولى كما يصدق على القصد و العزم كذلك على الفعل.

فغير وجيه، إذ بعد فرض صدقه على القصد يستلزم ترتب عقابين، لتحقق الملا-ك في كل من القصد و الفعل و هما مقولتان متباينتان ليس بينهما اتصال على حد اتصال الأمور التدريجيه ليكون الكل هتكا واحدا، بل هناك على الفرض معنونان بهذا العنوان و كل من الفعلين فيهما ملاك استحقاق العقوبة فالصحيح

ص: ٣٢

١- (١) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٧١.

٢- (٢) كما عن المحقق العراقي قده. نهاية الأفكار: ٣٨/٣.

منع انطباق العنوان الموجب للاستحقاق إلا على الفعل الاختياري.

فان قلت: ما ذكرت من انطباق عنوان الهتك على الفعل المتجرى به إنما يستتبع استحقاق العقوبه إذا صدر عن اختيار، حيث إن الحسن و القبح العقليين من صفات الأفعال الاختياريه، مع أن المتجرى إنما قصد هتك موله بشرب الخمر الواقعي و المفروض عدم حصوله، فلم يصدر منه هتك اختياري.

بل سيأتي (١) إن شاء الله من الأستاذ العلامة «أدام الله أيامه» موافقا لما في تعليقه (٢) المباركه أنه لم يصدر منه فعل اختياري أصلا، إذ ما تصوّره و هاجت رغبته إليه و اشتاقه و هو شرب الخمر لم يصدر منه، و ما صدر منه و هو شرب الماء فلم يتصوّره و لم يمل إليه و لم يقصده، فكيف يكون اختياريًا مع عدم مبادئ الاختيار؟

قلت: الحركة لا تخلو عن كونها إما بقسر القاسر أو بالطبع أو بالإرادة و شرب هذا المائع الشخصي المشار إليه بالإشارة الحسيه ليس معلولا لقسر القاسر و لا للطبع قطعا بل معلول للإرادة.

غايه الأمر أنّ تعلق الإراده الشخصيه بهذا المائع الحسيّ بواسطه اعتقاد أنه الخمر و تخلفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصي بلا إرادته.

و بالجملة الشوق الكلي إلى شرب الخمر يتخصّص بشرب هذا المائع الخاص بواسطه اعتقاد أنه الخمر، و الخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه إراديا.

فهذا هو الوجه في كون هذه الحركة إراديه لا بواسطه أن العام بتبع إرادته الخاص إرادى حتى يشكل بأن الحصة التي كانت في ضمن الخاص و إن كانت إراديه لكنها لم توجد و الحصة الأخرى في ضمن غير ذلك الخاص لا وجه

ص: ٣٣

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٦٠.

١-٢ (٢) تعليقه على فرائد الأصول ١٣.

لإرادتيها، فإن ما بالتبع لا بد من أن ينتهي إلى ما بالأصالة.

ولا إرادته في الخاص الآخر حتى تكون الحصه المتحققه في ضمنه إراديه تبعاً، كما أن العام بما هو لم يتعلّق به إرادته بالأصالة.

و أما توهم (1) أن الجامع اختياري لمجرّد كونه ملتفتاً إليه و القدره على فعله و تركه و إن لم يكن محط الإراده الأصليه نظير ما إذا شرب الخمر لأجل كونه مائعا باردا لا- لأجل كونه خمرا، فإنه يستحق عقاب شرب الخمر مع أن شرب الخمر ليس محط الإراده الأصليه، فكذا فيما نحن فيه فان الجامع و إن لم يكن محط الإراده الأصليه لكنه يكفى في اختياريته الالتفات إليه و القدره على تركه.

فمدفوع: بأنه كلام مجمل فإنه: إن أريد كفايه الالتفات و القدره في اختياريه الفعل، ففيه أن الفعل الاختياري ما صدر عن شعور و قدره و إرادته، لا مجرّد الشعور و القدره فقط.

و إن أريد أن الجامع مراد بالعرض أو بالتبع قياساً للجامع هنا بالخصوصيه في المثال المزبور، ففيه أن الإراده التبعيه لا توجد إلا في فعلين مترتبين كالمقدمه و ذيهما لا كالجامع و خصوصيته، و الإراده العرضيه و إن كانت توجد في الجامع و خصوصيته إلا أن ما بالعرض لا بد من أن ينتهي إلى ما بالذات.

و المفروض أن الخصوصيه التي أريدت فنسبت إلى الحصه المتحققه بها تلك الإراده بالعرض لم توجد من رأس، و الخصوصيه الأخرى لم يتعلّق بها الإراده حتى تنسب إلى الحصه الموجوده في ضمنها، و المفروض أيضا عدم إرادته الجامع بما هو.

و أما الوجه في اختياريه المثال المذكور، فهو أن الشوق المتعلّق بالتبريد بالمائع قد انبعث عنه شوق إلى مقدّمه التبريد، فشراب الخمر مراد بتبع إرادته التبريد، و الحرام لا يتفاوت اختياريته بتفاوت الأغراض الداعيه، لا أن شرب

ص: ٣٤

المائع البارد متعلّق بالإرادة و مجرد الالتفات إلى خمريّته و القدره على تركه مصحح اختياريّه شرب الخمر، و لا- أن الإراده المتعلّقه بالجامع منسوبه إلى الخصوصيّة الغير المتخلفه عنه بالعرض، فإن الإراده العرضيّة لا تصحح التكليف، فإنها في الحقيقة ليست إرادته مستقلّه في جنب إرادته الجامع، بل إرادته متعلّقه بالجامع و منسوبه بالعرض و المجاز إلى الخصوصيّة نظير العرض الذاتى و الغريب بل هو هو بالدّقه بل النسبه بين التبريد بالمائع و شرب الخمر نسبة المسبب إلى سببه و الفعل التوليدى بالإضافه إلى ما يتولّد منه، فالّتبريد مشتاق إليه بالأصالة و شرب الخمر المبرّد بالتّبع.

فان قلت: إذا شرب الخمر ملتفتا إلى خمريّته مشتاقا إلى ميعانه فهو مرید للجامع و هو المائع، و الخمريّه غير مراده و إنما هي ملتفت إليها، و لا- إرادته تبعيّه لمكان الاتحاد و إن كان الخاص و الفرد مجرى الفيض بالإضافه إلى العام و الكلّي، و الإراده العرضيّة غير مصحّحه للتكليف.

قلت: تخصّص الشوق إلى المائع بما هو مائع بخصوص الحصّه المتخصّصه بالخمريّة لا يكون إلا عن شوق بهذه الحصّه بما هي حصّه، و لا نعى بالخمر إلا هذه الحصّه من المائع.

و قد عرفت أن اختلاف الأغراض لا يوجب التفاوت في إرادته ما يترتب عليه الغرض.

هذا كله في إرادته أصل الفعل.

و أما الهتك فلا واقع له إلا الفعل الذى أحرز أنه مبعوض المولى، فيتوجّه القصد إليه بتوسط الإحراز المخالف للواقع، و لا واقع للعنوان القصدى إلا ما يتقوم بالقصد.

و من الواضح أن هتك حرمة المولى بشرب ما اعتقده خمرا أمر معقول و هو واقع الهتك الاختيارى.

و توهم (١) أن عنوان هتك حرمة المولى و الظلم عليه لا يتحقق إلا فى فرض وصول التكليف، فمخالفة التكليف الواصل مصداق الهتك و الظلم، و لا علم هنا بالتكليف بل هو جهل مركب، و لا موجب لتسريه حكم العلم إلى الجهل.

مدفوع: بأن التكليف بوجوده الواقعى كما لا- يمكن أن يكون مناط الهتك و الظلم، إذ ليس من رسوم العبودية أن لا- يخالف التكليف الواقعى، كذلك لا- يمكن أن يكون بوجوده الواقعى دخيلاً- فى تحقق الهتك و الظلم، بل الموضوع لحكم العقل ما هو الحاضر عنده فى وعاء وجدانه، فنفس الحركة على خلاف ما أحرز أنه مبغوض مولاه بما هو محرز فى موطن الوجدان هو الموضوع لحكم العقل فتدبر جيداً.

### —قوله «مد ظله»: مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ

—قوله «مد ظله»: مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ (٢).

قد عرفت حال الفعل من حيث عنوان هتك الحرمة و نحوه.

و أما من حيث وقوع التزاحم بين الجهه الواقعيه و الجهه الطارئه كما عليه فى الفصول (٣)، فتحقيق القول فيه: أن التزاحم بين الجهتين تاره من حيث إنهما ملاكان لحكمين مولويين.

و أخرى من حيث إنهما ملاكان للحسن و القبح العقليين بمعنى استحقاق المدح و الذم.

و أما إذا كان إحداهما ملاكا للحكم المولوى و الأخرى للمدح و الذم، فلا تزاحم بينهما: حيث لا منافاه بين الوجوب الواقعى و استحقاق الذم على فعله لدخوله تحت عنوان قبيح بالذات.

و لا بين الحرمة الواقعيه و استحقاق المدح على فعله لدخوله تحت عنوان

ص: ٣٦

١-١) كما فى أجود التقريرات ٣٠/٢.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٥٩.

٣-٣) الفصول فى الأصول ٤٢٦.



حسن بالذات.

و لا- تكون ملاكات الحسن و القبح بهذا المعنى مناطات للأحكام المولويّه حتى يتحقّق التراحم بالواسطه، و ذلك لأن الحكم المولوى لا يصلح للدّعوه، إلاّ باعتبار ما يترتب على موافقته و مخالفته من المثوبه و العقوبه عقلا.

و مع حكم العقل، باستحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب لا يبقى مجال لاعمال المولويّه بالبعث و الزجر.

و منه تعرف عدم المزاحمه بين جهه التجرى التى هى ملاك استحقاق العقاب و الجبهه التى هى مناط الوجوب المولوى.

و أما إذا فرض الملاكان من سنخ واحد: فإن كانا ملاكين للمدح و الذم، فمن البيّن أن ملاك التجزى و الانقياد إنما يؤثر لعدم صلاحية الجبهه الواقعيه للتأثير فى خلافه، لأن الحسن و القبح من صفات الأفعال الاختياريّه، فما لم يصدر بعنوانه المؤثر فى حسنه أو قبحه بالاختيار لا يتصف بالحسن و القبح فعلا.

و إن كانا ملاكين للحكم المولوى، فهو لا يتصور فى مثل عنوان التجزى و نحوه كما عرفت، بل فى مثل عنوان مقطوع الوجوب و الحرمة إمّا بنفسهما أو من حيث ملازمتهما لعنوانين واقعيين هما ملاكان للحكم المولوى.

فإن كان نفس عنوانى مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة ملاكا، فهو كما سيأتى إن شاء الله تعالى. حيث إنه عنوان محض، لا أنّه غرض من الأمور به أو المنهى عنه فلا محاله يجب أن يصدر بعنوانه بالاختيار حتى يتحقق الإطاعه و العصيان و سيجىء إن شاء الله أنه ليس كذلك دائما بل أحيانا.

و إن كان العنوان الملازم ملاكا: فإن كان أيضا عنوانا محضا، فهو أيضا غير قابل للتأثير فضلا عن المزاحمه للجهل به فضلا عن صدوره بالاختيار.

و إن كان غرضا فهو قابل للتأثير، إذ لا- يشترط فى الأغراض الواقعيّه التى هى ملاكات الأحكام المولويّه أن تكون معلومه و أن تصدر بالاختيار، بل

ص: ٣٧

يكفى فى اختيارية الفعل المتعلق للحكم صدوره بنفسه بالاختيار.

لكن حيث إن العنوان الطارى الملازم لعنوان المقطوع كالعنوان الواقعى المؤثر بذاته فى الحكم المولوى مجهول، فلا- يمكن إحراز الغالب و المغلوب منهما، فتصور عنوان واقعى مجهول لا- يكاد يجدى شيئاً إلا- فى امكان الحكم المولوى، لا فى مقام تحقق التراحم و الحكم بغلبه أحدهما على الآخر.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن ما أفاده- شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» (١) فى هذا المقام أن قبح التجزى ذاتى بمعنى العله التامه أو بمعنى الاقتضاء من دون مانع عن تأثيره لعدم صلاحية العنوان الواقعى المجهول للتأثير حيث لم يصدر بعنوانه بالاختيار- إنما يصح فيما إذا كان التراحم بين ملاكين للحسن و القبح العقليين، و أما فى غيره فالصحيح ما ذكرنا.

و أما توهم (٢) أن جهه التجزى غير منتزعه عن مقام ذات الفعل بل من حيث المخالفه للأمر و النهى و هى فى طول الجهه الواقعيه المنتزعه عن ذات الفعل فتؤثر كل واحده منهما أثرها لتعدد منشأ الانتزاع.

فمدفوع بأن الغرض: إن كان عدم التضاد بين الأثرين لتعدد الموضوع، ففيه أن بناء الامتناع على أن وحده الهويّ المعنونه بعنوانين يوجب التضاد سواء كان العنوانان طوليين أو عرضيين.

و إن كان عدم التراحم لأن الجهه السابقه لا مزاحم (٣) فى مرتبتها فتؤثر أثرها و لا تصل النوبه إلى تأثير الجهه اللاحقه.

ففيه ما مر مرارا فى مباحث الألفاظ و سيأتى إن شاء الله تعالى أن ملاك التمانع فى التأثير هى المعيه الوجوديه، و المانع هو التقدم و التأخر فى الوجود.

ص: ٣٨

١-١ (١) فرائد الأصول المحشى ١٧/١-٢٠.

٢-٢ (٢) كما فى نهايه الأفكار ٣٣/٣.

٣-٣ (٣) هكذا وردت فى النسخه المطبوعه و لكن الصحيح: لا مزاحم لها.

و أما التقدم و التأخر بالطبع و الذات فلا يعقل أن يجدى شيئا بعد كون المتقدم و المتأخر بالطبع لهما المعية في الوجود الحقيقى.

### —قوله «مد ظله»: ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات... الخ

—قوله «مد ظله»: ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات... الخ (١).

اما عدم كونه من الوجوه المحسنة أو المقبحة عقلا فواضح إذ لا واقع للحسن و القبح عقلا و لا لكون شىء وجهها موجبا لهما إلا فى ظرف وجدان العقل.

و عدم كون عنوان مقطوع الوجوب و الحرمة من العناوين الحسنه و القبيحه بالذات كالعادل و الظلم مما لا شبهه فيه.

و كذا عدم كونهما من العناوين العرضية المنتهية إلى العناوين الذاتية كالصدق و الكذب، لعدم كونهما ذا مصلحة و مفسده فى نظر العقل، لا بنحو العلية التامة كما فى الأولى، و لا بنحو الاقتضاء كما فى الثانية.

لكنك قد عرفت آنفا أن عنوان هتك الحرمة من عناوين الفعل و وجوهه، فلا حاجة إلى إحراز عنوائيه مقطوع الحرمة مثلا للفعل لإثبات استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

و أما عدم كونه ملاكا للمجوبية و المبعوضيه الشرعيه: فان أريد كونه ملاكا فى نظر العقل فيكون ملاكا فى نظر الشارع، لأن الحكم الشرعى تابع للمصالح و المفسدات الواقعيه، لا للأغراض النفسائيه و الاقتراحات الغير العقلائيه.

ففيه أنه قد تبين عدم كونه من العناوين ذوات المصلحه و المفسده بقسميها فى نظر العقل، فلا ملاك من هذه الجبهه فى نظر الشارع كى يحكم على طبقه.

و إن أريد كونه ملاكا فى نظر الشارع و إن لم يدركه العقل لقصوره عن

ص: ٣٩

الإحاطه بجميع الخصوصيات.

ففيه أنّ الفعل إذا كان ملاكه معلوماً و كان الملاك مثل عنوان المقطوع عنواناً محضاً لا غرضاً خارجياً قائماً بذات الفعل كما هو المفروض، فلا بد أن يصدر بماله من الملاك المعنون به الفعل عن اختيار.

و القطع حيث إنه في مرحله الامتثال ملحوظ آلياً لا استقلالياً، فلا يكاد يصدر الفعل بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة بالاختيار، فلا يتصف بالحسن و القبح عقلاً، كما لا يتصف بالوجوب و الحرمة شرعاً.

و دعوى أن القطع صفه حاضره بنفسها، فلا حاجة في حضورها إلى الالتفات إليها استقلالاً، و إلا لزم سد باب القطع الموضوعي.

مدفوعه بأن عنوان مقطوع الوجوب و الحرمة إذا كان عنواناً للفعل و مورداً للتكليف، فلا بد من أن يصدر بعنوانه بالاختيار، و لا يجدى مجرد وجوده، و لا يقاس بالقطع الموضوعي، فإنه عنوان للموضوع لا لمتعلق التكليف، فلا يلزم منه سد باب القطع الموضوعي.

نعم احتمال ملازمه هذا العنوان لملاك واقعي قائم، و صدوره بماله من العنوان عن قصد غير لازم، كيف و الأحكام الشرعيه الغير المستنده إلى الأحكام العقليّه لها ملاكات واقعيّه، و هي غالباً مجهوله، و موضوعاتها اختياريّه بنفسها، لا بعناوينها المنتزعه عن ملاكاتهما؟

و لا دافع لهذا الاحتمال، إلا عدم معقولتيه البعث بعد البعث، إذ الغرض من البعث جعل الداعي للعبد و بعد القطع به و لو كان مخالفاً للواقع لا مجال لجعل الداعي، فإنه تحصيل للحاصل.

مضافاً إلى لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع و إن لم يلزم في الواقع، فيلزم لغويّه الحكم حيث لا يتمكن من تصديقه، إلا على وجه الخلف بانعدام الحكم المقطوع به.

إلا أنه يجدى بالإضافة إلى البعث و الزجر، لا بالنسبه إلى الإراده

و الكراهه بناء على أصاله الوجود و بقاء حقيقه الأعراض كالسواد و البياض عند الحركة و الاشتداد، فذات الاراده، المقطوع بها إذا حدث فيها مصلحه موجبة لإرادتها تأكدت الإراده، فلا يلزم اجتماع المثلين أو الخلف.

### —قوله «مد ظله»: قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان... الخ

—قوله «مد ظله»: قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان... الخ (١).

قد عرفت أن الفعل المتجرى به معنون بعنوان هتك الحرمه و قد صدر عن اختيار بواسطه إحراز الحكم و لو كان مخالفا للواقع فراجع، و إلا قصد العصيان ليس معنونا بأحد العناوين القبيحه بالذات كالظلم، لما عرفت أن العزم على الظلم ليس بظلم، لعدم كونه ذا مفسده مخلّه بالنظام حتى يكون موردا لتطابق الآراء على قبجه.

و لا يخفى عليك أن الكلام هنا فى ما يوجب استحقاق الدم و العقاب عند العقلاء من دون فرق بين أوامر الشارع و الموالى، و ليس الكلام فى ما يقتضى إجراء العقاب، كى يورد عليه باستحاله التشفى فى حقه تعالى، و سيجىء ما ينفعك إن شاء الله فى دفعه.

### —قوله «مد ظله»: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار... الخ

—قوله «مد ظله»: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار... الخ (٢).

قد عرفت ما يغنيك عن ذلك لعدم ترتب العقاب على القصد، بل على الهتك الاختيارى.

نعم إشكال انتهاء كل فعل اختيارى إلى ما لا- بالاختيار بل انتهاء كل ذلك إلى الإراده الأزليّه و المشيّه الالهيه أمر آخر لا اختصاص له بالمقام. و قد

ص: ٤١

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٠.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٠.

أشبعنا الكلام فيه في مبحث الطلب و الإراده (١).

**—قوله «مد ظله»: مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار... الخ**

—قوله «مد ظله»: مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار... الخ (٢).

إذ الإراده لا توجد عن إرادته متعلقه بنفسها.

لكن ليس ذلك مناط الإراديه و الاختياريه، بل الموجود يتصف بالاختياريه، إما بواسطه تعلق القصد به، أو بما يتوقف عليه.

و الإراده من قبيل الثاني، فإن المقدمات المؤديه إلى إرادته الفعل إنما تكون عله تامه لها إذا لم يحدث مانع عنها.

و التأمل فيما يترتب على متابعه الهوى و مخالفه المولى مانع اختياري عن تأديه المقدمات إلى إرادته الفعل، و عدمه أيضا اختياري موجب لاختياريه إرادته الفعل.

و مثل المقام يكفي فيه سبق الإراده بالإرادته، و لا يجب عدم انتهائها إلى ما لا بالاختيار، إذ المفروض أن استحقاق العقاب مترتب على قصد الحرام و إرادته الطغيان على المولى بفعل ما أحرز أنه مبعوض له، و هذه الخصوصيه لا توجد في الإراده السابقيه، كي تكون مثل اللاحقه في إيجاب العقاب، فيجرى فيها ما جرى في لاحتها.

مع أن الكلام في التسويه بين المعصيه الحقيقيه و التجري، فكما كان يكفي في الاختياريه مجرد صدور الفعل عن إرادته، كذلك يكفي فيها حدوث الإراده عن إرادته و إن لم يوجب كون كل إرادته عن إرادته.

لكنه قد أشرنا (٣) سابقا إلى أن مجرد إمكان حدوث القصد عن قصد لا

ص: ٤٢

١- (١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٥٢.

٢- (٢) كفايه الأصول ٢٦٠.

٣- (٣) التعليقه ١٠.

يجدى فى المقام، إذ الكلام فى موارد التجزى بفعل ما اعتقد حرمة عن قصد و إن لم يكن القصد عن مقدمات قصديّه فما أفاده فى استحقاق العقاب على القصد لا يفيد إلا فى موارد مخصوصه.

نعم إذا كان الإشكال فى اختياريّه القصد من حيث عدم كونه مقدورا لترتبه على مباديه الغير الاختياريّه قهرا، فالجواب عنه بالتمكن من التأمل إلى آخر ما أفاده وجهه.

إلا أنّ الاختياريّه لا تتوقف على مجرد القدره، بل الشعور و القصد أيضا، فتدبر.

مع أن إشكال التسلسل يناسب عدم الاختياريّه من حيث القصد لا من حيث القدره.

**—قوله «مد ظله»: أنّ حسن المؤاخذه و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده... الخ**

قوله «مد ظله»: أنّ حسن المؤاخذه و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده... الخ (١).

قد أشرنا آنفا إلى أن الكلام: تاره فى ما يوجب استحقاق الذم و العقاب عند العقلاء.

و أخرى فيما يقتضى إجراء العقاب ممن خولف أمره و نهيه و أحد الأمرين لا دخل له بالآخر.

و الكلام هنا فى مرحله الاستحقاق عقلاء. كما هو مقتضى تحرير البحث منه دام ظله، و موضوعه كما عرفت بالبرهان ليس إلا الهتك الاختيارى المنطبق على فعل ما أحرز أنه مبعوض المولى.

و انتهائه إلى الإراده الأزليّه غير ضائر إذ انتهاء سلسله الاختيار إليه تعالى كما يصحّح عند العقلاء الذم و العقاب لمولى عرفى بالنسبه إلى عبده كذلك

ص: ٤٣

له تعالى بالإضافة إلى عبيده و إلا لما صحت المؤاخذه للموالى العرفيه بالإضافة إلى مماليتهم كما هو واضح.

و أما فعلية التعذيب و إجراء العقاب من ربّ الأرباب مع استحاله التّشفي منه تعالى، فقد تعرضنا لها في حواشينا على الطلب و الإراده بما لا مزيد عليه فلا حاجه إلى الإاعاده (1).

فما أفاده «دامت إفاداته» في المقام من أن العقوبه من تبعه التجري و لو كان غير اختياري: إن أراد ما هو الجواب في باب إجراء العقاب من أنه من تبعات الأقوال و لوازم الأعمال كما يساعده البرهان و ظواهر القرآن، فهو و إن كان أحد الأجوبه الصحيحه، إلا أن الكلام هنا في استحقات العقاب عقلا و هو مشترك بين الواجب و سائر الموالى العرفيه، فلا معنى لتعليل الاستحقاق بذلك.

و إن أراد «مد ظله» أن الاستحقاق يترتب على ما ينتهي إلى الذات و الذاتيات و إن كان بلا اختيار كيف و ينتهي بالآخره إلى ما لا بالاختيار؟

ففيه أن الاستحقاق العقلي لا- بد من أن يترتب على أمر اختياري، و إن انتهى بالآخره إلى ما لا- بالاختيار، فيترتب على الفعل الإرادي دون نفس الإراده.

مع أن الانتهاء إلى الذات و الذاتيات و انقطاع السؤال يناسب ترتب نفس العقاب لا استحقاقه العقلاني.

مع أن إشكال استحاله التشفى منه تعالى و عدم داع في نشأ الآخره لإجراء العقاب لا ربط له بالانتهاء إلى ما لا بالاختيار، بل لو لم يكن في العالم فعل غير اختياري لجرى الإشكال، بل الإشكال من حيث الاختياريه يناسب الاستحقاق عقلا.

و أما وجه فعلية العقاب في الآخره و سرّ إفاضه الوجود على المواد القابله،

ص: ٤٤



فهو استعداد النفوس بملكاتهما الرذيله الحاصله من الأعمال المتكرره للصوره التى يظهر بها فى الآخره، وإفاضه تلك الصور من واهب الصور بتوسط ملائكه الرحمه و العذاب عدل منه تعالى و صواب.

و بقيه الكلام يطلب من حواشينا على الطلب و الاراده، و من الهوامش التى علقناها عليها، و الله الهادى.

**—قوله «مد ظله»: و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا... الخ**

—قوله «مد ظله»: و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا... الخ (١).

إذ عدم المعلول بعدم علتة من غير دخل فيه للاختيار و الاضطرار بعد فرض كون العله عله و المعلول معلولا.

**—قوله «مد ظله»: بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار... الخ**

—قوله «مد ظله»: بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار... الخ (٢).

قد عرفت وجهه و دفعه، إذ الحركة اما بقصر القاسر، أو بالطبع، أو بالاراده، و انتفاء الأولين واضح، فلا محيص عن الأخير، فراجع (٣).

**—قوله «مد ظله»: فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم... الخ**

—قوله «مد ظله»: فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم... الخ (٤).

المتوهم صاحب الفصول «رحمه الله» و هذه عبارته فان التحقيق أن التجرى على المعصيه معصيه أيضا لكنه إن صادفها تداخلا، و عدّا معصيه واحده انتهى (٥).

و يمكن توجيه كلامه «زيد فى علوّ مقامه» بدعوى أنه لم يظهر منه رحمه

ص: ٤٥

١-١) كفايه الأصول ٢٦٢.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٦٢.

٣-٣) التعليقه ٣٣/١٠.

٤-٤) كفايه الأصول ٢٦٢.

٥-٥) الفصول فى الأصول، طبع هاشم ١٨٩.

اللّه سببیه کل من التجری و المعصیه الواقعیّه للعقاب لیورد علیه بأن المراد من التداخل إن كان وحده العقاب، فهو مناف لسببیه کل منهما و إلا فلا معنی للتداخل، بل لم لا یكون مراده أن المصحح للعقاب هتک حرمة المولی، سواء تحقق بالمعصیه الواقعیّه أم لا، فلیس فی مورد المصادفه، إلا سبب واحد، و مراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر كما هو ظاهر كلامه، و ظاهر قوله عدًا معصیه واحده أى بحسب الأثر فان شرب الخمر الذى علم به مبغوض للمولی و هتک الحرمة أيضا مبغوض، لكن هذین المبغوضین فی حکم مبغوض واحد من حیث السببیه و التأثير فی الاستحقاق فتأمل.

## فی القطع الموضوعی بقسمیه

### اشاره

—قوله «مد ظله»: بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه... الخ

—قوله «مد ظله»: بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه... الخ (١).

ملخصه أن إحدى الجهتين فيه و إن لم، تنفك عن الأخرى، لكن للحاكم لحاظ إحدى الجهتين و اعتبارها في حكمه دون الأخرى، فالتفكيك في مقام الاعتبار لا دخل له بالتفكيك في حقيقته.

قلت: لا ريب أن للقطع جهات عديده:

منها أنه عرض، فلو اعتبر في موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله.

و منها أنه من مقوله الكيف، و حينئذ يشاركه جميع أنواع مقوله الكيف إذا اعتبر في الحكم بهذه الحيشه.

و منها أنه من نوع الكيف المختص بذوات الأنفس، فتشاركه سائر

ص: ٤٦

الكيفيات القائمه بالأنفس.

و منها أنه كيف نفساني له إضافة إلى طرفه، إضافة إشراقية، فحينئذ يشاركه الظن و الاحتمال، بل التصور المحض أيضا.

و منها أنه كاشف و طريق كشافا تصديقا، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

و منها أنه كاشف تام بحيث لا يبقى بينه و بين المطلوب حجاب، و هذا هو الذى يكون به القطع قطعاً، و لا شبهه فى أن القطع المأخوذ من حيث الكاشفية و الطريقيه يراد به هذه المرتبه الأخيره من الكشف، دون مطلق الكاشف، و إلا لعم الدليل للظن من دون حاجه إلى التنزيل.

و أما ملاحظه القطع من حيث إنه طريق معتبر، فيكون موضوعيا على وجه الكاشفيه، و من حيث كشفه الخاص، فيكون على وجه الصفية، كما عن بعض الأجله (1) قدس سره.

فمدفوعه بأن الظاهر تقسيم العلم بنفسه و لو بلحاظ حيثياته الذاتيه كالأمر المتقدمه، و هذا تقسيم بلحاظ حكمه و هو اعتباره عقلا.

مع أن لازمه ورود الأمارات على الأصول و مسلك الشيخ قدس سره حكومتها عليها، فلا يصح حمل كلامه «قدس سره» عليه.

و عليه فلا يبقى لأخذ القطع من حيث خصوصيته كونه صفة من الصفات القائمه بالشخص معنى معقول إلا أخذه من إحدى الجهات المزبوره و لا يقول به أحد.

و أما حفظ القطع بمرتبته الأخيره التى بها يكون القطع قطعاً، و مع ذلك لا تلاحظ جهه كشفه التام، فغير معقول، لأن حفظ الشىء مع قطع النظر عما به هو هو محال، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن انسانيته.

ص: ٤٧

وقد عرفت سابقا أنّ حقيقه القطع عين الانكشاف لا- أنه شىء لازمه الانكشاف، فملاحظه القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثيه كشفه قطع النظر عن حقيقته. كما أن ملاحظه الانكشاف بنفسه من دون ملاحظه انكشاف الشىء غير معقوله، لأن حقيقه الانكشاف مقوله لا يعقل إلا متعلقه بشىء.

و لا ينافى ذلك كون العلم نورا لنفسه و نورا لغيره كما فى المتن، فان معنى كونه نورا لنفسه أنه عين النور فلا يحتاج فى حضوره للنفس إلى حضور آخر، لكن هذا النور عين حضور الغير، كما لا يخفى ذلك على الخبير.

و منه يعلم أن إرجاع (١)القطع على وجه الصفتيه إلى ملاحظته، من حيث إنه نور لنفسه، و على وجه الكاشفیه إلى ملاحظته من حيث كونه نورا لغيره لا وجه له، فان معنى كونه نورا لنفسه أن حقيقته عين النور، و هذا النور عين ظهور الغير، إذ حقيقه الانكشاف حقيقه تعلقیه بذاتها، نظير قولهم واجب الوجود لذاته أى وجوب الوجود عين ذاته و بهذا الوجه يقال: إن الوجود موجود بنفسه أى نفسه هو الوجود، و إلا- فلو فرض ملاحظه الحضور و الوجود الذهنى بما هو من دون لحاظ تعلقه بأمر خاص لزم كفايه كل حضور و وجود ذهنى فى ترتب الحكم مع أنه ليس كذلك قطعاً.

إلا أن يلاحظ نفس الحصّه الملازمه للماهيّه الخاصه لا الحضور بما هو كلى، فيكون الحكم مقصوراً ذاتاً على خصوص الحضور و الملازم لحاضر خاص و هو الخمر مثلاً.

لكنه بعيد جدا عن مساق كلام الشيخ الأعظم قدس سره فان اعتبار القطع من حيث إنه صفة خاصّه قائمه بالشخص كما فى عبارته هو اعتبار العلم

ص: ٤٨

(١-١) كما عن المصنف (قده) فى المتن.

المتقوم بالمعلوم بالذات، لا خصوص الوجود الذهني.

مضافا إلى أن اعتبار القطع كذلك كالغاء جهه كشفه أصلا عديم المورد في الشرعيات، و الأمثله المذكوره في كلام شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» (١) غير منطبقه عليه، فإن اعتبار اليقين في الأولتين من الرباعيه و في الثلاثيه و الثنائيه ليس قطعاً على القول به إلا- من جهه اعتبار حدّ خاص من الكاشف و هو الكاشف التام الذي لا يبقى معه تزلزل و احتمال الخلاف في نفس المصلى، و أين هذا من الغاء جهه كشفه عن الغير أو مطلقاً.

و كذلك اعتبار العلم بخصوصه في مقام الشهاده، فإنه من جهه اعتبار أعلى مراتب الكشف، لا- إغناء جهه كشفه عن الغير أو مطلقاً، و كذلك ما جعله ثمره في آخر كلامه من نذر التصديق إذا كان ولده حياً أو تيقن بحياته، فإن ظاهره أن اعتبار اليقين بما هو يقين هو الفارق، لا إغناء ما به اليقين يقين أو بالغير.

و ربما يقال (٢) في الفرق بأن المراد من العلم على وجه الصفتيه نفس الصوره المتقومه بالمعلوم بالذات و المراد من العلم على وجه الكاشفیه تلك الصفه باعتبار كشفها عن المعلوم بالعرض.

و يندفع بأن ملاحظه تلك الصوره المتقومه بالمعلوم بالذات عين ملاحظه كشفها الذاتى، و أما ما فى الخارج، فهو مكشوف بالعرض باعتبار مطابقتها لما فى الخارج.

فملاحظه الكشف الذاتى فقط محققه للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام

ص: ٤٩

١-١) فرائد الأصول المحشى: ٤/١-٥.

٢-٢) القائل هو المحقق النائيني (قده). فوائد الأصول: ١٠/٣.

الموضوع، و ملاحظه الكشف العرضى معه محققه للعلم المأخوذ على وجه الجزئيه للموضوع.

و منه يندفع أيضا توهم (1) أن العلم المأخوذ على وجه الكاشفيّه لا يتصور فيه التماميه و يتمخض فى الجزئيه.

و منشأ هذه الأوهام تخيل أن العلم له إضافه إلى ما فى الخارج، فملاحظته بماله من الإضافه مصححه لاعتبار كاشفيته عن الغير، و عدم ملاحظه إضافته معنى إلغاء جهه كشفه.

مع أن الإضافه المقوليه إلى ما فى الخارج ليست من لوازم العلم لإمكان العلم و لا معلوم فى الخارج.

و الإضافه الإشراقيه مقومه له، و طرفها ماهيته المعلوم فى أفق النفس فقط.

بل الأولى أن يقال: إن مراد الشيخ الأجل «قدس سره» من التقسيم أن المأخوذ فى القضيّه اللفظيه تاره طريق محض لبا، و أخرى جزء الموضوع حقيقه، فليس للعلم الموضوعى حقيقه إلا قسم واحد.

و يؤيده ما حكى عن بعض نسخ الكتاب بعد الفراغ عن حكم الشق الأول من القطع الموضوعى ما لفظه، و يظهر ذلك إمّا بحكم العقل بكون العلم طريقا محضا، و إمّا بوجود الأدله الأخر على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهرا معلقا على نفس المعلوم كما فى غالب الموارد. انتهى.

ص: ٥٠

---

١-١) كما فى كلام المحقق النائيني (قده). فوائد الأصول: ١١/٣.

– قوله «مد ظله»: و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى... الخ

– قوله «مد ظله»: و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى... الخ (١).

لا- يذهب عليك أن القطع و الظن حين تعلقهما بشىء طريق صرف، و ليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الأصاله و الاستقلال إلا ذلك الشىء، و القطع مثلا نحو حضور المعنى عند النفس و هو معنى لحاظه.

و ليس للقطع لحاظ لا- آلى و لا- استقلالى بل هو عين لحاظ الغير، فليس كالمراه حتى يعقل أن ينظر فيها إلى شىء فتكون (٢) منظوره بالتبع، بل القطع عين لحاظ الذهن و نظره إلى المعلوم.

بل القطع كما لا يكون ملحوظا آلىا كذلك ليس آله، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آله للحاظه، كما لا يعقل أن يكون آله لذات الشىء أو لوجوده الخارجى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن القطع إنما يتصف بالطريقىه و المرآتىه عند تعلقه حقيقه بالشىء، و فى غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلا- استقلالا، و ليس القطع بما هو من وجوه متعلقه و عناوينه حتى يعقل لحاظه تاره بنحو الفناء فى المعنون و ذى الوجه، و أخرى بنفسه بمعنى أن يكون تاره ما به ينظر، و أخرى ما فيه ينظر.

و كيف يعقل لحاظ صفه القطع على الوجه الذى هو عليه حال تعلقه

ص: ٥١

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٤.

٢- ٢) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح أن ينظر فيه إلى شىء فىكون منظورا بالتبع فان مرجع الضمائر هو القطع لا المراه.

بشيء حقيقه في مقام تنزيل شيء منزلته، إذ الآله لا يعقل أن يكون طرفاً؟

نعم: يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر، وهو أن القطع و الظن حيث إنهما متقومان بذات المقطوع و المظنون، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر.

فالأمر بترتيب الأثر على الظن: يمكن أن يكون على وجه الكنايه أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون.

كما يمكن أن يكون على وجه الأصالة و الحقيقه أمراً بترتيب الأثر على نفسه.

و لا- يعقل ملاحظه الظن، قنطره للانتقال إلى لازمه و هو ذات المظنون و ملاحظته لا- على هذا الوجه بل على وجه الحقيقه و الأصالة، فلا- يعقل أن يكون القضية الواحده كنهائيه و حقيقته، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلى و اللحاظ الاستقلالي في الاستحاله.

فان قلت: بعد فرض التلازم بين الظن و المظنون لا- حاجه إلى الكنايه، بل تدل القضية بالمطابقه على ترتيب الأثر على الظن و تدل بالالتزام على ترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون، كما أخبر جدّاً في قوله زيد كثير الرماد عن كثره رماده بالمطابقه و عن جوده بالالتزام فهناك قضيتان حقيقتان إحداهما بالمطابقه و الأخرى بالالتزام.

قلت: حيث إن ثبوت أحد المتلازمين يستلزم ثبوت الآخر، فلا محاله يكون الدال على ثبوت أحدهما بالمطابقه دالا على ثبوت الآخر بالالتزام، سواء كانت الدلاله تصوريّه أو تصديقيّه.

بخلاف موضوعيه أحدهما لحكم، فانه لا يستلزم موضوعيه الآخر لذلك الحكم أو لحكم آخر بوجه من الوجوه، بل لا بد من فرض الاستلزام بين التتريكين و التعديدين، كما في التّقريب الآتى في كلامه من دون دخل للتلازم بين الظن و المظنون كما هو مبنى هذا التقريب.

و يمكن أن يقال: إن ما هو لازم نفس صفتي القطع و الظن هي الماهيه في



مرحلة تقوّم الصفتين بها و هي في مرحلة الذهن و هذه لا حكم لها، و ما لها حكم و هي الماهية المقطوعه أو المظنونه بالعرض لا لزوم لها مع القطع أو الظن إلاّ- بلحاظ متعلقهما اللانزم لهما في الحقيقة فانيا في مطابقه، فالأمر بالملزوم أمر بلازمه الفاني في مطابقه بنحو الكنايه، فتدبّر جيدا.

و يمكن أيضا توجيه الإشكال المزبور حقيقه فيما إذا كان المظنون منزلا- منزله المقطوع دون الظن منزله القطع، فإن المظنون و المقطوع حيث إنهما عنوانان و وجهان لمتعلق الظن و القطع، فيمكن ملاحظتهما فانيا في ذات المظنون و المقطوع، كما يمكن ملاحظتهما بنفسهما، فلحاظ العنوانين على الأوّل آليّ و على الثاني استقلاليّ.

إلا أن الآليه و الاستقلاليه في اللحاظ إنما يصح إذا كان الحكم على الثاني مرتبا على عنواني المظنون و المقطوع، مع أن موضوع الحكم جزما ما هو مظنون و مقطوع بالحمل الشائع، لا ما هو كذلك بالحمل الأولي، فموضوع الحكم سواء كان ذات المظنون و المقطوع أو بما هو مظنون ملحوظ بالاستقلال، كما أن العنوانين بلحاظ فنائهما في ذات المعنون أو في المعنون بما هو معنون ملحوظان باللحاظ الآليّ، فلا جمع بين اللحاظ الآليّ و الاستقلاليّ على أي حال ليقال: بأنه محال.

كما أنه لا ينبغي الاشكال من حيث وقوع الظن و القطع موضوعا في الأدله لا المظنون و المقطوع.

و ذلك لأن الصوره الحاصله باعتبار اتحاد الماهيه و الوجود كما أنها مطابق الظن أو القطع كذلك مطابق تلك الماهيه، فيمكن ملاحظه تلك الماهيه الحاضره فانيه فيما هو كذلك بالحمل الشائع و ترتيب الأثر عليها، فتدبّر.

بل الاشكال أن العنوان: إذا لوحظ فانيا في ذات المعنون بملا- حظته معرفا محضا له فلا تنزيل إلا بالإضافة إلى ذات المؤدى، و إطلاقه لصوره انضمامه إلى مبدأ العنوان و انفراده عنه بنحو الجمع بين المراتب غير معقول، و بنحو

إلغاء الانضمام عن القيدية و كذا الانفراد غير مفيد لتنزيل المؤدى بانضمام المبدأ إليه منزله الواقع بانضمام القطع إليه.

و إذا لوحظ العنوان فانيا في المعنون بما هو معنون أى الذات القائم بها المبدأ بنحو العنوايته المحضه،فهو لا- يفيد إلا تنزيل المؤدى بما هو مؤدى منزله المقطوع بما هو مقطوع من دون تنزيل لذاته منزله الواقع.

و لا يعقل الإطلاق حينئذ من حيث الانفراد و الانضمام، إذ الإطلاق فى شئون الماهية و لواحقها لا فيما تتقوم به، كما هو واضح، و الجمع بين المعرفيه المحضه و العنوايته المحضه محال، لا- لكونه جمعا بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى، بل لكونه جمعا بين المتناقضين و هو ملاحظه المبدأ مع الذات و عدم ملاحظته معها أو ملاحظه عدمه معها.

و توهم أن الخاص إذا لوحظ فقد لوحظت الذات و الخصوصيه معا و لو لانحلاله إليهما، فهما ملحوظان بالاستقلال، و ينحل التنزيل الوجدانى إلى التنزيلين، فيكون أمرا بالبناء على الذات و على الخصوصيه معا.

مدفوع: بأن لحاظ الخاص بما هو لحاظ أمر واحد و قبوله للانحلال إلى شيئين غير انحلاله فعلا إليهما.

و ما لم يلحظ الذات و الخصوصيه كل منهما بالفعل بلحاظ يخصه لا معنى لاختصاص كل منهما بحكم فعلا، بدهاه أن تعدد الحكم بالفعل يستدعى تعدد الموضوع بالفعل.

و معنى قبول الحكم الوجدانى للتعدد بالتحليل تعدد انتسابه إلى أجزاء موضوعه عند ملاحظه كل جزء بنفسه، لا- أن الحكم الواحد فى الحقيقه أحكام متعدده لموضوعات متعدده.

و ليس التنزيل أمرا قهريا ليتوهم انحلاله قهرا إلى تنزيلين حقيقيين مع لحاظ الوحده فى طرف الموضوع حقيقه.

و ملاحظه الخاص بما هو غير ملاحظه الذات و الخصوصيّه بنحو الجمع فى العبارة حتى لا ينافى مصداقيه الإنشاء الواحد لأحكام حقيقته متعدده عقلا، كما فى الحكم المتعلق بالعام الاستغراقى بنحو الكل الأفرادى.

و لا- يقاس ما نحن فيه أيضا بالمطلق الشمولى مثل، أكرم العالم بلحاظ طبيعى العالم بحدّه و ترتيب طبيعى الحكم عليه و لازمه عقلا- تعلق كل فرد من طبيعى الحكم بفرد من طبيعى الموضوع، لأن الفارق وجود الجاهه الجامعه بين تلك الأفراد دون ما نحن فيه حيث لا جامع بين الذات و الخصوصيّه بحيث ينطبق عليهما، فتدبر جيّدا.

و من جميع ما ذكرنا تبين عدم إمكان تكفّل الدليل لتزليلين بالإضافه إلى الواقع و القطع الموضوعى.

و ليعلم أن الاشكال إنما يتوجه بناء على أن حجيه الأماره ترتيب الأثر على مؤديها.

و أما لو كانت الحجيه بمعنى جعلها منجزه للواقع، فالأثر المجمول أثر الخبر مثلا لا ذات المخبر به، فلا مانع من تنزيل الظن مثلا منزله القطع فى جميع الآثار، فيكون تنجيذا للظن، كما أن القطع منجز، و توسعه للموضوع بجعل الظن مكان القطع فى كونه تمام الموضوع تاره، و جزءه أخرى.

فقوله الظن كالقطع مطلقا كناية عن جعل الحجيه للظن، كما للقطع حقيقه، و عن دخله فى موضوع الحكم بترتيب ما للقطع المتعلق بشىء من الوجوب و الحرمة، فالمكنى عنه حكم طريقي و حكم نفسى حقيقى.

و لا- بأس به بعد عدم لزوم محذور الجمع بين اللحاظين حيث إن موضوع الأثر على أى حال هما القطع و الظن لا الواقع حتى يجب لحاظهما بنحو الفناء فى المظنون و المقطوع بالحمل الشائع.

و لا- يخفى عليك أن الظن و القطع ملحوظان على أى تقدير من حيث الطريقيه لأن الكلام فى القطع المأخوذ على وجه الكاشفيه.

و ربما يقال (١) في مقام إشكال الجمع بين اللحاظين بأنه مبنى على كون الحجّيه بمعنى التنزيل و جعل الحكم حقيقه، مع أنه ليس كذلك بتقريب أن العلم و إن اختلفوا فيه من حيث كونه من مقوله الانفعال أو الفعل أو الكيف أو الإضافه إلا أن الحق أنه فيه جهات كل منهما، إذ أول مراتبه استعداد النفس و تأثرها من المعدّات لإيجاد صورته في صقعها، و هذا هو جهه الانفعال، ثم توجد فيها تلك الصوره، و هي جهه الفعل، ثم تتصف النفس بكونها واجده لتلك الصوره، و هي جهه الكيف، ثم إن تلك الصوره المعلومه بالذات للنفس لها إضافه إلى المعلوم بالعرض و هو ما في الخارج، و هذه جهه الإضافه.

و ما عدا هذه المرتبه الأخيره أمور تكوينيه غير قابله للجعل التشريعي، و أما هذه المرتبه، فهي في صفه القطع أيضا ذاتيه غير قابله للجعل التشريعي، و في غيرها كالأمارات قابله للجعل التشريعي.

و معنى جعلها التشريعي إعطاء صفه الطريقيه و الكاشفيه لها و اعتبارها إحرارا شرعا، فإذا كان الواقع محرزا باعتبار الشارع ترتب عليه جميع آثاره من دوم لزوم جعل الحكم، و لا توسعه الموضوع للحكم الواقعي، كما في الحكومه الواقعيه في مواردنا. و الجواب مبنى على مقدمه هي ان اعتبارات الشارع و مجعولاته التشريعيه على ثلاثه أقسام.

أحدها: اعتبار البعث و الزجر و نحوهما، فان الإنشاء بداعي جعل الداعي يصحح اعتبار الدعوه، و يصحح انتزاع الباعثيه عنه و هو في الحقيقه إيجاد الداعي اقتضاء بحيث يكون داعيا فعليا عند انقياد العبد.

فهو في الحقيقه جعل تكويني للداعي الاقتضائي، لكنه حيث صدر من الشارع بما هو ناظر إلى المصلحه الواقعيه، فهو جعل تشريعي منه.

ص: ٥٦

ثانيها: اعتبار الملكية و الزوجية و شبهها من الأمور الوضعيه، و حقيقتها اعتبار معنى مقولى بحيث لو وجد بوجوده الحقيقى كانت مقوله من المقولات، كما حققناه فى محله.

و مثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذى يترتب عليه الآثار، و ليس بابه باب التنزيل، إذ ليس للملك المقولى أثر عرفى أو شرعى حتى يكون من باب تنزيل المعبر منزله المقوله فى الأثر، بل تمام ما هو موضوع حقيقى للأثر نفس هذا المعنى المعبر.

ثالثها: اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأماره علما بإنشاء الحكم المماثل للواقع أو للأثر المرتب على العلم بعنوان أنه الواقع أو بعنوان أنه علم، و بابه باب تنزيل المؤدى منزله الواقع فى الأثر أو تنزيل الأماره منزله العلم فى أثره.

و لا يخفى أن المتمحّض فى كونه اعتباريا هو القسم الثانى دون الأول و الأخير، فإن الأول إنشاء بداعى البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء، كما أن الأخير جعل الحكم بلسان أنه الواقع لا اعتبار المؤدى واقعا، فالاعتبارى المحض هو القسم الثانى الذى هو وجود اعتبارى لمعنى مقولى.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إن اعتبار الإحراز فى مورد الأماره من القسم الثانى دون الأول و هو واضح، و دون الأخير فانه خلف، إذ المفروض أنه فى قبال التنزيل.

و من الواضح أن اعتبار أى معنى كان فى نفسه خفيف المئونه، و لا يصح إلا بلحاظ أثر يترتب عليه، و إلا فجميع الاعتبارات متعلقه بمعان لو تحققت فى الخارج لكانت من الأمور التكوينية، فلا اختصاص للاعتبار بخصوص الإحراز و إضافه العلم إلى الخارج.

هذا مع قطع النظر عن فساد جميع ما ذكر من الجهات المزبوره فى صفه

العلم، كما أشرنا إلى بعضها (١) فيما تقدم، و تفصيل القول موكول إلى فنه.

ثم إن الاعتبار الذى هو من القسم الثانى لا- يصح إلا إذا كان هناك أثر بحيث يكون نفس الاعتبار موضوعا له، فيكون تحقيقا لموضوع الأثر لا من باب اعتبار موضوع ذى أثر.

و من الواضح أن الإحراز الحقيقى له آثار عقلية و آثار شرعية، فاعتبار ذلك الموضوع حيث إنه لا أثر مجعول له بما هو اعتبار لا يوجب ترتب تلك الآثار العقلية أو الشرعية إلا بالخلف بجعل الآثار لشيء بعنوان أنه موضوعها الحقيقى.

و توضيح ذلك أن الأثر المترتب على العلم بما هو إحراز حقيقى بذاته إما عقلى أو شرعى، فالأول كالتنجز و استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواصل و الثانى كالحرمه و النجاسه مثلا المرتبتين على ذات الخمر أو على الخمر المعلوم.

فان كان من قبيل الأول: و إن كان (٢) موضوع استحقاق العقوبه مخالفه التكليف المعلوم حقيقه، فاعتبار الإحراز فى الأماره إذا لم يستتبع جعل التنجز شرعا لا يجدى شيئا حيث لا يترتب على مخالفه التكليف المحرز بالاعتبار شيء، فلا يكون الاعتبار محققا لموضوع ذى أثر و لا- كاشفا عن موضوع ذى أثر، و فرض كلام هذا القائل أن اعتبار الإحراز لا يوسع دائره الموضوع فى مقام الثبوت و الواقع و لو كاشفا، بل يوسعها فى مقام الإثبات، و لا معنى للتوسعه فى مقام الإثبات إلا اعتبار الأماره بعنوان الإحراز الذى هو موضوع الأثر، فهو جعل الأثر بعنوان إثبات موضوعه.

و إن كان موضوع الاستحقاق عقلا مخالفه التكليف المحرز بالمعنى

ص: ٥٨

(١-١) التعليقه ٢٠.

(٢-٢) كذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف (قده)، و الصحيح: فان كان.

الأعم من الحقيقي و الاعتبارى فبابه باب تحقيق الموضوع بنفس اعتبار الإحراز لا باب التنزيل.

لكنه مع اختصاصه بمثل هذا الأثر العقلى هو خلاف مفروضه من عدم توسعه فى الواقع و أن الحكومه ظاهرية لا واقعية.

و إن كان من قبيل الثانى سواء كان العلم طريقا أو مأخوذا على وجه الطريقيه و الكاشفيه، فالأثر المترتب على ذات المعلوم أو على المعلوم بما هو معلوم جعل شرعى، و فرض الحكومه الظاهرية دون الواقعية فرض عدم كون الموضوع الواقعى وسيعا بل مضيقا، فكيف يجدى فرض الإحراز و اعتباره فى الأماره فى ترتب الأثر الشرعى على مؤدى الأماره قهرا؟ بل هو اعتبار بلا أثر على الفرض، فلا معنى لكون الاعتبار محققا للموضوع أو كاشفا عن سعتة حتى لا تحتاج إلى جعل الأثر.

و إن فرض بالخلف أن الموضوع الحقيقى هو أعم مما أحرز حقيقه أو اعتبارا، فهو محقق للموضوع.

لكنه خلاف مفروضه من الحكومه الظاهرية بل ورود تحقيقى.

فالتحقيق أن اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأماره إحراز لا يصح إلا على الوجه الثالث من دون لزوم كون الحكومه واقعية، فإن توسعه أو التضييق عنوانى لا حقيقى، فهو جعل الحكم المائل على طبق المؤدى بذاته أو بما هو مؤدى بعنوان أنه الواقع أو الواقع المعلوم فى ظرف الجهل بالواقع من دون لزوم توسعه أو تضييق فى الموضوع للحكم الواقعى تحقيقا أصلا، فهى حكومه لا ورود، و ظاهرية لا واقعية، فتدبره فإنه حقيق به.

و أمّا ما ذكرناه من التّرديد فى التّنجز العقلى من أن موضوعه مخالفه التكليف المحرز حقيقه أو أعم مما إذا كان محرزا اعتبارا، فتوضيح القول فيه أن استحقاق العقوبه: إن كان من اللوازم الواقعية القهرية للمخالفه لا- الجعليه، و كان عقليته باعتبار إدراك العقل النظرى لهذا اللازم الواقعى، فهو ممّا لا يختلف

حاله باختلاف الاعتبارات حيث لا يتقوم بالاعتبار كسائر الواقعيّات، فلا معنى لدخول الاعتبار فيه.

و إن كان من اللوازم الجعليّ العقلانيّ و عقليّته من حيث إدراك العقل العملي لهذا اللازم الجعلي الذي بنى عليه العقلاء عملا كما مرّ منّا سابقا، فلا يمكن ترتيبه على مخالفته التكليف الغير المحرز حقيقته إلاّ بجعل الاستحقاق شرعا، فان جعل الاستحقاق من العقلاء ليس بنحو إنشاء القضايا الحقيقيه ليتصور أنها ذات موضوع كلي له أفراد محقّقه الوجود و أفراد مقدره الوجود، فباعتبار الوصول و الإحراز فقط من الشارع يتحقّق عنوان مخالفته التكليف المحرز على الوجه الكلي.

بل قد عرفت سابقا أن مسأله استحقاق المدح و الثواب و استحقاق الذم و العقاب داخله في القضايا المشهوره المسطوره في باب الصناعات الخمس من علم الميزان و هي القضايا التي بنى عليها العقلاء عملا من مدح فاعل طائفه من الأفعال و ذم فاعل طائفه أخرى حفظا للنظام و إبقاء للنوع.

و مقدار سعه هذا الموضوع و ضيقه يتقدّر بالبناء العملي من العقلاء، فان فرض أن عملهم في ذم المخالف للتكليف المحرز بالعلم و بخبر الثقة مثلا، فلا عمل لهم في مورد الأماره التي يعتبرها الشارع حتى يكون استحقاق الذم و العقاب على مخالفتها عقلائيّا حتى يكتفى من الشارع بمجرد اعتبار الأماره إحرازا، بل لا بد من الإنشاء بداعي تنجيز الواقع بجعل الشارع، فتدبر جيدا.

**—قوله «مد ظله»: فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ... الخ**

قوله «مد ظله»: فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ... الخ (١).

فمثل قوله عليه السلام: نعم (٢) بعد السؤال عن أن يونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم ديني يفيد تنزيل المأخوذ منه منزله معالم الدين، و هو

ص: ٦٠

١- (١) كفايه الأصول ٢٦٤.

٢- (٢) رجال الكشي ٣٠٦.



تنزيل منزله الواقع لا الواقع المعلوم.

و توهم أنه يفيد تنزيل المأخوذ من الراوى بما هو مأخوذ منه منزله الواقع الواصل نظرا إلى أن الأخذ لازمه الوصول، فيكون كناية عن الوصول.

مدفوع بأن الدليل إن كان متكفلا لتنزيل الأخذ من الراوى منزله أخذ الواقع صح أن يتوهم ترتب الأثر على الوصول.

و كذا لو دل على ترتيب الأثر على الأخذ بأن يقول رتب أثر أخذ الواقع على الأخذ من الراوى مثلا أمكن أن يكون كناية عن ترتيب أثر وصول الواقع.

و أما إن كان الدليل متكفلا للأمر بالأخذ، فلا، لأن الوصول الذى هو لازمه غير قابل للأمر به حتى يكون الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بلازمه.

و المفروض أن قوله عليه السلام: نعم بعد السؤال المذكور فى قوه قوله خذ معالم دينك من يونس بل الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، حيث إن العمل لا- يكون بلا أخذ و الأخذ للعمل، فيكون الأخذ العملى كالتصديق العملى، و كالتنقض عملا أو الإبقاء عملا.

مع أن اعتبار الأخذ فى المنزل عليه بلا- وجه، بل غايته تنزيل المأخوذ بما هو مأخوذ منزله معالم الدين، لا منزله معالم الدين المأخوذه ليكون تنزيلا للواصل منزله الواصل.

و العمده فى الفرق بين تنزيل المؤدى منزله الواقع أو منزله الواقع الواصل ملا-حظه حال المنزل عليه، و إلا- فيمكن أن يكون التنزيل بلحاظ الواقع فقط، و مع ذلك كان لقيام الأماره دخل فى جعل الحكم المماثل، كما هو كذلك بناء على سبب الأمارات فى قبال طريقيتها.

و كذا فى دلالة التنزيل منزله الواقع قوله عليه السلام فما أديا عنى فعنى يؤديان (1) فإن نفس التأديه من الامام عليه السلام واضحه لا يحتاج إلى التنزيل،

ص: ٦١

فقول القائل ما يخبر به عنى فهو ما يخبر به عنى ليس إلا لبيان واقعيته المخبر به، لا واقعيته الإخبار به، فتصديقه عليه السلام لكونه عنه، ليس بلحاظ كون الخير عنه فان هذه النسبه قطعيه و المشكوكه كون المخبر به عنه، فيكون تصديقا منه عليه السلام لهذه النسبه، لا لتلك النسبه، فتدبر جيدا.

لا يقال: فحينئذ لا أثر لكونه عنه عليه السلام فما فائده هذا التنزيل.

لأننا نقول: كونه عنه عليه السلام ليس بلحاظ أثر وصوله عنه عليه السلام بل لبيان واقعيته المخبر به حيث لا يقول عليه السلام إلا صدقا.

و أما الآيات، فأيه النبأ أيضا تدل على التنزيل منزله الواقع.

و توهم التنزيل منزله الواقع الواصل بدعوى أن خبر العادل حيث إن مؤداه كان مبينا شرعا تنزيلا لم يجب فيه التبين، و خبر الفاسق حيث إنه لم يكن كذلك و جب فيه التبين، فالمدار على الواقع المبيّن.

فاسد فان التبين ليس لتتميم موضوع الحكم و لا- لتنجز الواقع بالعلم بصدقه، بل لظهور الواقعيته و عدمها، و عدم كونه لتتميم الموضوع واضح، و كذا عدم كونه للتنجز، فإن الردع على الاعتماد على نبأ الفاسق ليس لأجل رعايه حال المكلف من حيث عدم تنجز الواقع بنيا الفاسق، بل من حيث إنه يوجب وقوعه فى خلاف الواقع و إصابه القوم بجهاله.

و أما آيه النفر، فوجوب التحذر و إن كان يدل على ترتب العقاب على ما أنذروا، لكنه كما يحتمل أن يكون لتنجز الواقع بالخبر عنه، كذلك يحتمل أن يكون لجعل الحكم المماثل على طبق ما أنذروا، و على أى حال ليست الآيه فى مقام تتميم موضوع الحكم، بل إما فى مقام جعل الحكم المماثل على طبق المخبر به، أو تنجز المخبر به بالخبر، و كذا غيرهما من الآيات.

و أما بناء العقلاء، فقد مر مرارا أن بناء العقلاء عملا على مؤاخذه العبد إذا خالف ما أخبر الثقة به عن مولاه مثلا لا على جعل الحكم المماثل.

و لكن على أى تقدير ليس الخبر عندهم متمما لموضوع الحكم، فاحتمال

تكفّل أدله حجّيه الخبر مثلا- لتنزيل المخبر به منزله القطع الموضوعى أو تكفّلها لتنزيله منزله القطع الموضوعى و الطريقي معا باطل.

نعم الأدله تختلف من حيث دلالتها على تنزيل المخبر به منزله الواقع بجعل الحكم المماثل أو تنزيه منزله وصول الواقع من حيث التنجّز فقط لا من حيث الجزئيه للموضوع أيضا.

**—قوله «مد ظله»: لوضوح أن المراد من قيام...الخ**

—قوله «مد ظله»: لوضوح أن المراد من قيام...الخ (١).

بل المراد من قيام شىء مقام القطع إمّا هو القيام من حيث المتعلق بمعنى قيام مؤدى الأماره مقام الواقع أو قيام نفس الأماره مقام القطع فى التنجّز.

و توهم قيام الأصول مطلقا مقام القطع لأنها المرجع بعد فقد العلم.

لا وجه له، إذ حقيقه قيام شىء مقام القطع هو القيام بما له من الآثار و الأحكام لا مجرد الرجوع إليه بعد فقده.

**—قوله «مد ظله»: إمّا بلحاظ المتيقّن أو بلحاظ نفس اليقين...الخ**

—قوله «مد ظله»: إمّا بلحاظ المتيقّن أو بلحاظ نفس اليقين...الخ (٢).

فالأول للقطع الطريقي، و الثانى للموضوعى.

لكنك قد عرفت أنّما أن طريقيه اليقين و صيرورته مرآه للمتيقّن و ملحوظيته، آليا إنّما هى فى مقام تعلقه بالمتيقّن، و أما اليقين الواقع طرفا لحرمة النقص، فلا يعقل إلا لحاظه استقلاليا.

نعم بناء على أنه كناية عن إبقاء حكم المتيقّن يجرى الإشكال فى أن الممكنى عنه هل هو المتيقّن بما هو متيقّن أو ذات المتيقّن و الجمع بينهما فى لحاظ واحد محال.

و أما إذا كان بعنوان إبقاء اليقين فى جميع آثاره من المنجّزه للحكم و من

ص: ٦٣

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٥.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٦.

كونه جزء الموضوع، فلا بأس بالجمع كما تقدم نظيره، فيكون جعلاً للمنجزية لا حقاً و جعلاً للحكم المماثل المرتب على اليقين و متعلقه، فتدبر.

و توهم الفرق بين دليل الأماره و دليل الاستصحاب من حيث إن الأول فى مقام تميم كشفها دون الثانى.

مدفوع بأنه أيضا فى مقام إبقاء الكاشف، فتدبر.

### —قوله «مد ظله»: و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد... الخ

—قوله «مد ظله»: و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد... الخ (1).

توضيحه أن وفاء خطاب واحد و إنشاء واحد بتنزيلين و إن كان مستحيلا كما عرفت.

إلا- أن تنزيلين بإنشاءين فى عرض واحد يدل دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ليس محالا، و هنا كذلك، لدلاله دليل الأماره مثلا على ترتيب آثار الواقع مطلقا و منها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى فى صورته كون القطع تمام الموضوع، إذ لمتعلقه دخل شرعا و لو بنحو العنوانيه المحفوظه فى جميع المراتب.

و هذا التنزيل و إن كان يقتضى عقلا تنزيلا آخر، حيث إن الواقع لم يكن له فى المقام أثر بنفسه حتى يعقل التبعّد به هنا، و تنزيل المؤدى منزله الواقع بلحاظه.

لكنه لا يقتضى عقلا أن يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى، لإمكان جعل شىء آخر مكانه.

إلا- أنه لا يبعد عرفا أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى، فصول الكلام عن اللغويّه بضم الملازمه العرفيه يدل على تنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل للجزء الآخر.

ص: ٦٤

و إنما قلنا بأن اللازم أن يكون التنزيل الآخر مقارنا لهذا التنزيل، لا- سابقا و لا لاحقا، لأن الأثر الذى كان بلحاظه التنزيلان واحدا، فلا يعقل التعبد بذلك الواحد، إلا إذا كان أحد الجزئين محرزا حقيقه، بحيث لا حاله منتظره المتعبد بذلك الأثر و ترتيبه على الواقع، أو كان التنزيلان متقارنين، ليكون مرجعهما إلى التعبد بالوجوب أو الحرمة.

و أما مع سبق أحد التنزيلين و لحوق الآخر، فلا- يصح التنزيل فى كل منهما، إذ الأثر واحد و الموضوع واحد مركبا كان أو مقيدا، و ليس للجزء أو ذات المقيد أو القيد حكم شرعى حتى يصح التعبد به بعنوان التعبد بجزء موضوعه.

فظهر من جميع ما مر أن تنزيل مركب منزله مركب آخر لا- يكاد يصح إلا بأحد وجهين، إما بالمطابقه أو بالالتزام، و لكن بنحو المقارنه.

و قد عرفت أن التنزيل بالمطابقه غير معقول هنا لمكان الجمع بين اللحاظين كما تقدم، فلم يبق مجال إلا للالتزام.

**—قوله «مد ظله»: فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع... الخ**

—قوله «مد ظله»: فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع... الخ (١).

بعد ما عرفت أن تنزيل الجزء الآخر و هو القطع بالواقع التنزيلي الذى قلنا به بدلاله الاقتضاء و الملازمه العرفيه لا بد من أن يكون فى عرض تنزيل المؤدى منزله الواقع تعرف استحاله تحقق تنزيلين كذلك، إذ القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعا عن الواقع التنزيلي.

و المفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالة الملازمه على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل.

فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبته عن موضوعه المتأخر رتبته عن التنزيل الآخر فى عرض التنزيل الآخر؟

و تمام السرفيه أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد و إثبات حكم مركب

ص: ٦٥

لمركب آخر، فلا- بد من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه و قيوده متقدما في مرحله موضوعيته على الحكم، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حد موضوعيته إلا بلحاظ هذا الحكم.

و بعبارة أوضح معنى تنزيل المانع الذي أخبر البيهنة بخمريته منزله الخمر تحريمه، و معنى القطع بالواقع التنزيلي بما هو كذلك هو القطع بخمريته شرعا أى القطع بحرمة، و من البديهي أن القطع بالحرمة لا يعقل أن يؤخذ في موضوع تلك الحرمة.

و ليعلم أن تقدم الموضوع على حكمه ليس تقدما خارجيا حتى يدفع بكفايه التقدم اللحاظي بل تقدم طبعي سيأتي إن شاء الله تعالى ما هو الملاك فيه.

و التحقيق أن الحكم المرتب على المنزّل المماثل لحكم المنزل عليه: إن كان قابلا للتحليل امكن تعدد التنزيل، و معه لا يلزم من أخذ القطع بالواقع التنزيلي دور و لا محال آخر، فإن الأثر على الفرض متعدد، و القطع بأثر يمكن أن يؤخذ في موضوع أثر آخر، و لا يجب أن يكون موضوع الحكم جميع أجزائه عرضيه بحيث لا يكون بينها تأخر و تقدّم طبعي.

و إن لم يكن الحكم قابلا- للتحليل، فلا معنى لتعدد التنزيل، حيث لا معنى للتنزيل إلا جعل الحكم و المفروض وحدته، و ليست الجزئية للموضوع قابله للجعل الاستقلالي.

و عليه فنفس الوحده مانعه عن أخذ القطع بالواقع التنزيلي جزء للموضوع بتنزيل آخر طولا كان أو عرضا، لا أن لزوم الدور مانع.

كما أن التحقيق عدم قبول الحكم هنا للانحلال إلى المتعدد، إذ القابل له ما إذا كان متعلقه المطلوب به مركبا ذا أجزاء أو مقيدا ذا تقييد، فيمكن الأمر بأجزاء الصلاة بدلا عن الأمر بنفس الصلاة، كما يمكن الأمر بالصلاه و بجعلها عن طهاره بدلا عن الأمر بالصلاه عن طهاره، بخلاف ما نحن فيه، فإن القطع بالخمريه، التعبيديه جزء الموضوع، لا جزء المتعلق حتى يكون مطلوبا بطلبه،

كما أن (١) دفع الإشكال بكفايه الأثر التعليقي في تنزيل المؤدى منزله الواقع، و توقف فعلية الأثر على تحقق المعلق عليه، فالموقوف غير الموقوف عليه.

مدفوع بأن المعلق عليه هو القطع بالواقع التنزيلي، و مثله لا يعقل أن يكون قيذا لأول الأمر إلى تعليق الحرمة للمائع مثلا على القطع بالحرمة.

و التعليقيه و الفعلية من شئون شخص الحرمة المنشئه لا- أن الأثر متعدد، إذ ليس الكلام في أخذ القطع بمرتبته من الحكم في موضوع مرتبه أخرى منه حتى يكون معقولا- واقعا و ظاهرا، بل في كون القطع بالواقع التنزيلي جزء لموضوع الواقع التنزيلي على حد جزئية القطع بالخمريه لموضوع الحكم في جميع مراتبه.

و منه يعلم أن أخذ (٢) القطع الموضوعي من حيث كونه طريقا معتبرا مشترك الحال من حيث الإشكال مع مسلكه «قدس سره» لأن دليل التنزيل بالإضافة إلى المؤدى فقط و إن كان محققا لحيثه اعتبار الطريق من دون حاجه إلى تنزيل، آخر، إلا أن المؤدى لا- بد من أن يكون ذا أثر، و الأثر التعليقي أيضا لا- يدفع المحذور، لأن حيثه طريقته إلى الواقع و إن لم يتوقف على تنزيل المؤدى منزله الواقع، إلا- أن حيثه اعتباره يتوقف على هذا التنزيل، إذ لا معنى لاعتبار الأماره إلا الحكم على مؤداها بمثل الحكم على الواقع فعليا كان أو تعليقا.

نعم لو كان للمؤدى أثر آخر غير ما هو أثر المجموع من المؤدى و حيثه قيام الطريق المعتبر عليه اندفع المحذور و كان دليل التنزيل تنزيلا و محققا للطريق، المعتبر، فتدبر جيدا.

١- ١) الدافع للإشكال بما في المتن هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد ٣٣٢.

٢- ٢) كما عن المحقق الحائري قده. درر الفوائد ٣٣١.

—قوله «قده» (١): لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس الحكم... الخ (٢).

بداهه أن الموضوع لا بد منه فى مرتبه موضوعيته و تعلق الحكم به، و المفروض أن الموضوع سنخ موضوع لا ثبوت له مع قطع النظر عن حكمه.

و لو لا شخص هذا الحكم لا يعقل تعلق القطع به بشخصه، و تعلقه بصورة مثله عند الخطأ خلف.

و لو لا- تعلق القطع به لم يتحقق ما هو مقطوع الوجوب مثلا- بشخص هذا الوجوب بالحمل الشائع حتى يكون موضوعا لشخصه، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

و التحقيق أن العلم الموقوف عليه شخص الحكم: إذا لوحظ بالإضافة إلى متعلقه المتقوم به العلم فى مرتبه وجوده فى النفس، فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده، لاستحاله تقوّم العلم بأمر خارج عن أفق النفس، و ليس العلم إلا- وجود الماهية فى النفس، إذ الوجود لا يقبل وجودا آخر، لا من سنخه، و لا من غير سنخه.

و من الواضح أن العلم و إن كان متوقفا على المعلوم بالذات و متأخرا عنه، لكنه لا- توقف لماهية الحكم عليه، بل لوجوده فلا دور، لعدم التوقف من الطرفين.

مضافا إلى عدم التعدد فى الوجود المبني عليه الدور المصطلح عليه.

و إذا لوحظ العلم بالإضافة إلى المعلوم بالعرض و هو المطابق للمعلوم

١-١) يبدو أن الشيخ الآخوند الخراساني كان حيا لغايه كتابه التعليقه السابقه ٢٦.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٦٦.



بالذات أى الحكم بوجوده الحقيقى، و الحكم (1) و إن كان متوقفا بالفرض على العلم توقف المشروط على شرطه، إلا أن شرطه و هو حقيقه العلم كما عرفت لا يتوقف على وجود الحكم بل على ماهيته.

و منه تعرف أنه كما لا دور كذلك لا خلف و لا اجتماع المتنافيين من حيث التقدم و التأخر الطبيعيين، فإن العلم له التأخر الطبيعى عن ذات متعلقه تأخر العارض عن معروضه و لا- تأخر لمعروضه عنه، و حقيقه الحكم لها التأخر الطبيعى عن حقيقه العلم تأخر المشروط عن شرطه، لكنه لا تأخر للعلم عن حقيقه الحكم، بل عن ماهيته (2) المقوم له فى أفق النفس، فلم يلزم خلف و لا اجتماع المتنافيين.

و لا يخفى عليك أن الشرط و إن كان حقيقه العلم المطابق للواقع بحيث يكون المعلوم صورته شخص الحكم لا صورته مثله، إلا أنه لا توقف للمعلوم بالذات على المعلوم بالعرض، فلا دور بالواسطة.

و المفروض هنا تحقق الحكم حال تحقق العلم، لأن الشرطية لا تقتضى إلا تحقق العلم المطابق، سواء كان مطابقه مقارنا له زمانا أو سابقا عليه أو لاحقا.

و مما مرّ يندفع الدور بتقريب آخر: هو أن العلم موضوع الحكم لا- متعلقه المطلوب به، و الموضوع لا بد من أن يكون مفروض الثبوت، فيلزم فرض ثبوت الشئ قبل ثبوته، و هو ملاك الدور المحال.

و يندفع بأن مقتضاه فرض ثبوت العلم لا فرض الثبوت المعلوم، و ثبوت العلم لا يقتضى ثبوت المعلوم بالعرض كما عرفت.

مع أن ثبوت الشئ فرضا غير ثبوته التحقيقى، فلا- يلزم من فرض ثبوت الشئ هنا ثبوت الشئ قبل ثبوت نفسه، فلا- مانع من توقف ثبوته التحقيقى

ص: ٦٩

---

١- ١) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: فالحكم.

٢- ٢) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: عن ماهيته.

على ثبوته الفرضي.

نعم يمكن فرض الخلف من وجه آخر، وهو أن فرض تعليق الوجوب على العلم به هو فرض عدم الوجوب لطبيعي الصلاة مثلا، وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة.

لا يقال: هذا إذا كان العلم قيذا للواجب، وأما إذا كان الواجب ذات الحصة الملازمه للعلم، فالوجوب متعلق بذات الصلاة بحيث لا يتعدى إلى ما لا يلزم العلم.

لأننا نقول: طبيعي الصلاة لا يتخصّص (١) بالعلم بالوجوب والجهل به، بل الواجب بما هو واجب يتخصّص بالمعلوم والمجهول، وفرض العلم بوجوب الصلاة فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة لا بحصه منه، ولازمه الخلف.

والتحقيق أن جعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.

بخلاف جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعليًا بفعليته موضوعه، فإن فيه محذور الخلف إذ يستحيل حصول العلم بالوجوب بوصول هذه القضية مع ترتب الوجوب على العلم بالوجوب كون فعليته الحكم بفعليته موضوعه، والمبني على أمر محال محال، فجعل الحكم هكذا محال، بل القسم الأول محال من وجه آخر، فإن جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعي، ومع فرض العلم بالوجوب من المكلف يلغو جعل الباعث له، فتدبر.

**—قوله «مد ظله»: و لا مثله للزوم اجتماع المثليين... الخ**

—قوله «مد ظله»: و لا مثله للزوم اجتماع المثليين... الخ (٢).

قد أشرنا سابقا إلى أن اجتماع المثليين مبني على أن يكون الحكم هو

ص: ٧٠

(١-١) كذا في النسخة المطبوعه، لكن الصحيح: لا يتخصّص، وكذلك في العبارة الآتية.

(٢-٢) كفايه الأصول ٢٦٧.

البعث و التحريك الخارجى بخارجيه منشأ انتزاعه.

و أما لو كان الحكم عبارته عن نفس الإرادة و الكراهه، فلا يلزم منه اجتماع المثلين بناء على أصاله الوجود و بقاء حقيقه العرض عند الحركة و الاشتداد، فان ذات الإراده المقطوع بها باقيه عند تأكدها، فلا يلزم الخلف بانعدامها و لا اجتماع المثلين ببقائها و تأكدها، و الإراده الموجوده من الأول إلى الآخر موجود واحد مستمرّ ينتزع عنها مرتبه ضعيفه فى أول أمرها و مرتبه شديده فى آخر أمرها.

و لا يخفى عليك أن التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصح اعتبار الشده و الضعف فيهما (١) كما فى التحريك الحقيقى الخارجى لكن لا- بنحو الحركة و الاشتداد، بداهه أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتصال فى الوجود الوحدانى، كى يجرى فيهما الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف قول الطبيعه على أفراد التحريك التنزيلي بالشده و الضعف، فيقال: إن وجوب الصلاه أشد و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه تأكد الداعى و تأكد الإراده و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديده، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محركا كان خلفا، و إلا لكان من اجتماع المثلين.

و أما انتزاع البعث الأكيد عقلا- من مجموع الإنشاءين، فلا- يلزم الخلف و لا- اجتماع المثلين غير (٢) صحيح، لأن خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه فلا منشأ انتزاع (٣) البعث الأكيد حقيقه حتى يتحقق البعث الأكيد انتزاعا.

و انتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ فكان المعنى

ص: ٧١

١- ١) و الصحيح: فيه.

٢- ٢) و الصحيح: فغير.

٣- ٣) هكذا فى المطبوع لكن الصحيح: لانتزاع.

الانتزاعى موجودا بالقوة و منشأ (١) موجود بالفعل، و نحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا و فعلية، بحيث يكون له نحو وجود يختص به بفعلية الاعتبار و الانتزاع، و بهذه الملاحظه يكون من الاعتبارات لا من الواقعات.

و المفروض أن المنشأ ليس إلا- الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط، و حيث لا منشأ حقيقه لانتزاع البعث الأكيد، فلا هو موجود بوجوده، و لا يعقل انتزاع ما لا منشأ له، فتدبر جيداً.

**—قوله «قده»: فى مرتبه أخرى منه أو مثله... الخ**

—قوله «قده»: فى مرتبه أخرى منه أو مثله... الخ (٢).

فاذا كان القطع بالإنشاء الواقعى من متممات السبب السابق كان الحكم الفعلى فعلية ذلك الحكم المنشئ.

و إن كان بنفسه سببا من غير دخل للمصلحة الداعيه إلى الحكم الواقعى كان هذا الحكم مماثلا للحكم الفعلى الذى كان المورد فى سبيل الترقى و البلوغ إليه.

لكنه يشكل بأن الإنشاء الذى قطع به السبب لحكم فعلى مماثل: إن كان انشاء بلا- داع فهو محال، لأنه من الأفعال الاختياريه فيستحيل صدوره بلا داع.

و إن كان انشاء بداعى جعل الداعى فلا محاله إذا قطع به يبلغ مرتبه الفعلية، فيلزم اجتماع الحكمين الفعلين.

و إن كان إنشاء لغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى، فهو مصداق لذلك الداعى.

فالإنشاء بداعى الإرشاد إرشاد و بداعى الامتحان امتحان، و يستحيل أن ينقلب عما هو عليه، فيصبر بعثا حقيقيا و حكما فعليا.

ص: ٧٢

١- ١) هكذا فى المطبوع و الصحيح: و منشأه.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٧.

فالإشياء المزبور ليس من مراتب الحكم الحقيقي حتى يندرج تحت عنوان أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه أخرى منه، أو في مرتبه أخرى من مثله أو من ضده.

فان قلت: هذا إذا أريد من المرتبه مرتبه الإنشاء، و أما إذا أريد مرتبه الاقتضاء فلا محذور فيها، لأن القطع بالمقتضى لا يستدعى فعلية مقتضاه، بل يمكن أن يكون المقتضى المقطوع به فاقد الشرط أو واجد المانع، بخلاف المقتضى للحكم المماثل، لإمكان فقدانه للمانع، و وجدانه للشرط.

قلت: المقتضى بمعنى السبب الفاعلي كذلك، لثبوت مقتضاه في مرتبه ذاته، فيتعدد المقتضى بتعدد المقتضى، و لكل تعين، في مرتبه مقتضيه بتعين المقتضى.

بخلاف المقتضى بمعنى الغايه الداعيه، فان المدعو إليه لا ثبوت له في مرتبه ذات غايته، بل الغايه أثر لذيها لا العكس.

و إذ لا- ثبوت له في مرتبه الغايه فلا- تعين له بتعين الغايه، كى يتعدّد ذو الغايه بتعدّد الغايه، فلا معنى لأن يقال: إن الحكم الفعلى المعلول لعلّه غايّه مماثل لما لا تعين له في مرتبه الغايه الغير الداعيه بالفعل، بل لا مدفع للإشكال.

إلا- أن يقال: إن الإنشاء بداعى جعل الداعى المقطوع به يمكن أن يكون منوطا شرعا بأمر غير حاصل، فلا- يبلغه إلى مرتبه الفعلية، بخلاف الحكم الفعلى المماثل، فان مجرد القطع بالإشياء المزبور سبب تام له، فلا يلزم اجتماع المثليين، فتدبر.

**—قوله «قده»: يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه... الخ**

—قوله «قده»: يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه... الخ (1).

تحقيق المقام أن حقيقه الحكم: إن كانت عبارته عن الإراده و الكراهه، فلا

ص: ٧٣

يكاد يعقل تصور فردين من الإرادة، أو الإرادة و الكراهه فى موضوع واحد.

و إن كانت عبارته عن البعث و التحريك و نحوهما: فإن كانت لحقيقته الحكم الفعلى مرتبه واحده ذات جهات موجهه لبلوغها إلى درجه الفعليه، و مرتبه التماميه، فمن البين حينئذ أن ما يستحق أن يكون مصداقا للحكم الحقيقى هو ما اجتمعت فيه جميع جهات الفعليه، بداهه أن الفاقد لبعضها باق على الشأنيه و لم يبلغ درجه الفعليه، و الفعليه تنسب إلى نفس تلك الجهه لا إلى الحكم.

و لا بد حينئذ من جعل العلم مثلا مبلغا إلى درجه الفعليه، فيكون مرتبه الفعليه و التتجز فيه واحده، و هو مما لا يقول به المصنف العلامه «رفع الله مقامه» إلا فى الأحكام الطريقيه دون النفسيه الحقيقيه.

و إن كانت لحقيقته الحكم الفعلى مراتب و درجات مع وجدان جميعها لما هو ملاك الفعليه و مناط حقيقه الحكميه، فمن الواضح أن فردين من طبيعه واحده مثلان، و من طبيعتين ضدان، سواء كانا متفاوتين فى القوه و الضعف أم لا، فيستحيل اجتماعهما.

نعم إنما يمكن إبداء الفرق فيما لو كان استحاله اجتماع الحكامين الفعليين بأمر خارج من حقيقه الحكم الفعلى، و ذلك بدعوى أن الحكم: إن كان الغرض الباعث إليه بحدّ يوجب على الحاكم القيام على رفع موانع تنجزه على المكلف بنصب طريق موافق أو بجعل احتياط ملزم، فلا محاله يستحيل منه نصب طريق لا يوافق أو أصل مخالف لمنافاته للغرض.

و إن كان الغرض الداعى إلى جعل الداعى لا بذلك الحد، فكما لا يجب عليه رفع موانع تنجزه على المكلف كما هو كذلك قطعا فى الغالب، كذلك يجوز له إبداء المانع عن تنجزه بنصب طريق غير موافق أو أصل مخالف، إذ المفروض كون الغرض بحيث لا يوجب رفع المانع، فلا يمنع عن إبدائه، إذ لا فرق بينهما فى نظر العقل حيث إن عدم رفعه إبقاء منه و الإبقاء و الإبداء على حد سواء.

لكن لا يخفى عليك أن الغرض إنما يتفاوت فيما إذا كان غرضا من

المأمور به لا- غرضاً من الأمر، وإلا فالغرض الباعث على الأمر واحد لا يختلف، فإن الغرض من التكليف الحقيقي جعل الداعى حقيقه، وهو مناف لجعل داع آخر مماثل أو مضاد من حيث الغرضيه.

كما أن نفس جعل حكمين كذلك أيضاً محال، ضروره أن معنى إمكان الدعوه هنا تماميه الداعى من قبل الأمر فيبقى المأمور و مقتضى عقله، و هواه، فإذا خلى العبد عما ينافى رسوم العبوديه يخرج الداعى من حد الإمكان إلى الوجوب، ولا يعقل اجتماع حكمين كذلك، بداهه عدم إمكان انقداح داعيين متماثلين، أو متضادين فى نفس المأمور بالإضافة إلى فعل واحد.

و أما إذا أريد من الحكم الفعلى الإنشاء بداعى إظهار الشوق إلى الفعل فهو فعلى من قبل هذه المقدمه و إن لم يكن فعلياً من قبل غيرها، فلو قطع به أو قامت الحجه عليه من باب الاتفاق لتتجز.

ففيه أن الشوق ما لم يصل إلى حد بحيث لو كان فعلاً- مباشرياً للمشتاق لتحركت عضلاته نحوه لا- يكون مصداقاً للإرادة التكوينيّه فى المثال، و للإراداه التشريعيّه فيما نحن فيه.

و من الواضح أن بلوغ الشوق إلى هذا الحد علّه تامّه للبعث الجدى و التحريك الحقيقى.

مضافاً إلى منافاه نفس الإراده التشريعيه للإراداه الأخرى فى طرف ضدها.

و إذا لم يصل الشوق إلى هذا الحد فمثله لو قطع به لا يكون مؤثراً فى تحريك العبد فكيف يتتجز.

نعم يمكن تقريب ما أفاده «قدس سره» بأن الحكم الواقعى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، لا بغيره من الدواعى، فإنه لا يعقل أن ينطبق عليه عنوان البعث و الزجر.

و هذا الحكم و إن لم يكن قبل الوصول بنحو من الأنحاء مصداقاً للبعث

و الزجر الفعلين، لكنه فعلى بمعنى آخر أى هو تمام ما بيد المولى و تمام ما يتحقق من قبله.

و مثله لو قطع به أو قامت عليه الحجّه كما يصير بعثا فعلينا، كذلك يتجز.

بخلاف ما إذا ظن به، فإنه لا- يصير مصداقا للبعث الفعلى كما لا- يصير منجزا، فلذا يعقل جعل بعث فعلى أو زجر فعلى فى موردّه، إذ المماثله بين البعثين الفعلين، و المضاده بين بعث فعلى و زجر فعلى، لا بين ما لا يكون مصداقا للبعث بالفعل و ما يكون كذلك بالفعل، و سيجىء (١) إن شاء الله تعالى تفصيل القول فيه.

### (فى وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه)

#### أشاره

—قوله «قده»: يقتضى موافقته التزاما و التسليم له... الخ

—قوله «قده»: يقتضى موافقته التزاما و التسليم له... الخ (٢).

لا- يخفى عليك أن تحقيق حقيقه الالتزام الباطنى لا يخلو عن خفاء و غموض، لأنه خارج عن المقولات التى هى أجناس عاليه للماهيات و لا شىء من موجودات عالم الإمكان كذلك.

و وجه الخروج أن المقوله المناسبه له مقوله الكيف النفسانى أو مقوله الفعل و هو خارج عن كليهما:

أما عن الأولى، فلأن المفروض أن نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد لا بالتكليف و القبول و الانفعال مع أن الكيفيات النفسانيه مضبوطه محصوره ليس بشىء منها كما لا يخفى على الخبير بها.

و أما عن الثانيه، فلأنها عباره عن حاله الحاصله للشىء عند تأثيره التدريجى فى غيره، كالتسخين للنار فى قبال مقوله الانفعال. و من البين أنه ليس هنا شيان لأحدهما حاله التأثير التدريجى و للآخر حاله التأثير التدريجى كالنار

ص: ٧٤

١-١) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٧١.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٦٨.



لكننا قد ذكرنا فى مبحث الطلب و الإراده (١) مفصلا أن الفعل القلبي ضرب من الوجود النورى، و الوجود فى قبال المقولات، و هذا الفعل قائم بالنفس قياما صدوريا فهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية، و نسبة النفس إليه بالتأثير و الإيجاد.

و بالجمله الأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان، فان الانسان كثيرا ما يعلم بأهليه المنسوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا و لا يقربه باطنا، لخبائثه نفسه أو لجهه أخرى، و إن كان فى مقام العمل يتحرّك بحركته خوفا من سوطه و سطوته.

و هكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبه إلى نبينا صلّى الله عليه و آله حيث إنهم كانوا عالمين بحقيته كما نطق به القرآن و مع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا و لا مقرّين به باطنا.

و لو كان ملاك الايمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الايمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللسانى، و كلاهما مما لا يمكن الالتزام به فافهم جيّدا.

### —قوله «قده»: الحق هو الثانى لشاهده الوجدان... الخ

—قوله «قده»: الحق هو الثانى لشاهده الوجدان... الخ (٢).

قد عرفت فى مبحث التجرى (٣) أن ملاك استحقاق العقوبه انطباق عنوان هتك الحرمة و الظلم على المخالفه للتكليف.

و من الواضح أن عدم الالتزام قلبا مع كمال الالتزام عملا لا يكون هتكا و لا ظلما، إذ الغرض من التكليف انقداح الداعى إلى فعل ما هو موافق لغرض

ص: ٧٧

١-١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٤٩.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٤٨.

٣-٣) التعليقه ١٠.

و عدم المبلاه بأمر المولى إنما يكون هتكا و ظلما إذا انجر إلى ترك ما يوافق غرض المولى أو فعل ما ينافيه.

نعم إذا كان الالتزام قلبا واجبا شرعا كان تركه هتكا و ظلما.

و الحاصل أن الغرض عدم اقتضاء التكليف بفعل للالتزام به قلبا عقلا، لا عدم وجوبه شرعا، و لا عدم وجوب الالتزام بما ورد منه تعالى أو من رسوله شرعا أو عقلا، فالكلام فى مقتضيات التكليف المعلوم عقلا، و إلا فلزوم الالتزام بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله غير مختص بالثابت فى حق المكلف، بل و لو كان فى حق الغير.

مع أن لزوم تصديق النبى صلى الله عليه و آله فيما أتى به معناه أن ما أوجهه صلى الله عليه و آله واجب من قبله تعالى و هو يجتمع مع عدم الالتزام بما أوجهه تعالى، فتدبر جيدا.

ثم إن هذا كله لو كان الغرض من هذا البحث بيان شئون التكليف المعلوم من حيث الإطاعة و المعصية عقلا.

و أما إن كان الغرض بيان المانع من إجراء الأصل و عدمه كما هو المناسب لمباحث الأصول العمليّة، فلا فرق بين أن يكون وجوب الموافقة الالتزامية و حرمة المخالفه الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم عقلا- و أن يكون بدليل آخر عقلا و نقلا (1)، فإنه يمنع عن جريان الأصل على القول به، و لو ثبت بدليل آخر كما هو واضح.

و منه يظهر الفرق بين البحث من حيث كونهما من شئون التكليف، و البحث من حيث المانع عن إجراء الأصول من وجه آخر: و هو عدم اختصاص الأول بالتوصلات بل يعم التعدييات أيضا.

غايه الأمر أن المخالفه الالتزاميه فيها لا تنفك عن المخالفه العمليه و تنفك المخالفه العمليه عن المخالفه الالتزاميه، لأن الالتزام بالحكم لا يلازم العمل، والعمل العبادى يلازم الالتزام بالحكم.

و يختص الثانى أعنى البحث من حيث المانع بالتوصليات حتى يتمخض المانع فى المخالفه الالتزاميه مستلزمه (1) للمخالفه العمليه التى لا كلام فى مانعيتها.

### —قوله «قده»: للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا... الخ

—قوله «قده»: للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا... الخ (2).

بل يتمكن من أزيد من ذلك بناء على ما سيجىء إن شاء الله من أن طرف العلم دائما مبين تفصيلا، وإنما الإجمال والتردد فى طرف الطرف و متعلقه، بداهه أن طرف العلم يتشخص به العلم فى مرحله النفس، و هو أمر جزئى غير مردد، و هنا كذلك، لأن المعلوم هو الإلزام من الشارع أما أن متعلقه الفعل أو الترك، فهو مجهول أى غير معلوم و الإلزام المعلوم يستتبع على الفرض الالتزام به باطنا و الانقياد له قلبا.

### —قوله «قده»: و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص... الخ

—قوله «قده»: و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص... الخ (3).

إذ كل تكليف كما يقتضى إطاعته عملا لا إطاعه الأعم منه و من غيره كذلك يقتضى الالتزام به بحده، لا الالتزام بعنوان أعم أو بالجهه الجامعه بينه و بين ضده فافهم.

### —قوله «قده»: لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه... الخ

—قوله «قده»: لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه... الخ (4).

لعدم تبينه تفصيلا حتى يلتزم به بعنوانه.

ص: ٧٩

١- ١) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف، لكن الصحيح: استلزامها.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٨.

٣- ٣) كفايه الأصول ٢٦٨.

٤- ٤) كفايه الأصول ٢٦٨.

و أما الالتزام بهذا بعينه و بذاك بعينه حتى يتحقق الالتزام بالواقع بعنوانه، فهو محال إلا- على وجه باطل، لان الالتزام الجدى بشيئين من قبله تعالى مع القطع بأن أحد الشيئين لم يرد منه تعالى مما لا ينقدح فى نفس العاقل إلا بنحو التشريع المحرم عقلا و نقلا.

و منه ظهر أنّ الالتزام بأحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه غير ممكن إلاّ تشريعا.

مضافا إلى عدم إحراز الالتزام اللازم حينئذ.

و هكذا الأمر فى الالتزام بهما تخيرا، فإن الغرض: إن كان على نحو الالتزام بالواجب التخيرى، فهو غير معقول، للقطع بأن الثابت الزام تعيينى لا تخيرى، فيكون تشريعا غير مفيد.

و إن كان بنحو التخير فى نفس التزامه بمعنى أن العقل يخيره بين الالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة، فهو جزاف لا يعقل حكم العقل به، لأن الالتزام الواقعى كما يقتضى إطاعه نفسه عملا كذلك يقتضى إطاعه نفسه التزاما، فالتخير بين الالتزام بالثابت و الالتزام بغير الثابت لا يعقل أن يكون من مقتضيات التكليف الثابت، فلا يحكم به العقل.

فان قلت: هذا إذا أريد من التخير ما هو كالتخير بين الواجبين المتراحمين، حيث إن اقتضاء كل منهما للجري على وفق مقتضاه محقق، و الجرى على وفق كلا الاقتضاءين غير ممكن، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيحكم العقل بالتخير بينهما.

و أما إذا أريد من التخير ما هو كالتخير بين احتمالات تكليف واحد، فانه لا- مانع منه، و لا- يجب أن يكون باقتضاء ذلك التكليف الواحد عقلا ليقال:

بأنه غير معقول.

قلت: وجه التخير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاه إلى إحدى

الجهات مع عدم التمكن إلا من صلاه واحده هو أن التكليف بعد تنجزه يكون كل من محتملاته محتمل العقاب.

و مع عدم التمكن من رعايه تمام المحتملات و عدم المرجح لبعضها على بعض يحكم العقل بالتخير.

و هذا غير جار فيما نحن فيه حيث لا يعقل تنجز التكليف، لا من حيث العمل، و لا من حيث الالتزام.

أما من حيث العمل، فلعدم التمكن من رعايه التكليف عملا و عدم خلوه من الفعل و الترك موافقه احتماليه قهريه لا عقليه.

و أما من حيث الالتزام، فلأن الالتزام الجدى بكل منهما غير معقول مع عدم العلم به إلا بنحو التشريع المحرم عقلا و نقلا، و حيث

لا موافقه التزاميه فلا معنى لتخير العقل بين أنحاء محتملاته من حيث الالتزام.

و منه يعلم أن الأمر كذلك بناء على وجوب الالتزام شرعا فتدبر.

**—قوله «قده»: و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام... الخ**

—قوله «قده»: و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام... الخ (1).

إذ على فرض لزوم الالتزام بالحكم بعنوانه لا لزوم فى مفروض البحث على أى تقدير حتى يكون مانعا.

بخلاف ما لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم و لو بنحو الإجمال، فانه مانع عن جريان الأصول.

لا- لما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (2) «قدس سره» فى رساله من أن لازمه الإذن فى المخالفه العمليه للتكليف بالالتزام، فانه

مختص بما إذا كان هناك

ص: ٨١

---

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٨.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى: ٣٨/١.

تكليف مولوى بالالتزام.

بل لأن المخالفه الالتزاميه معصيه التزاميه للتكليف كالمخالفه العمليه، و الإذن فى المعصيه كائنه ما كانت قبيح.

و التحقيق أننا إن قلنا: بعدم المنافاه بين الحكم الواقعى و الظاهرى فلا منافاه بين الالتزام بالواقعى و الالتزام بالظاهرى، فلا يلزم من إجراء الأصول الإذن فى المخالفه الالتزاميه، فتدبر جيداً.

فان قلت: لا يدور لزوم المخالفه الالتزاميه مدار تنافى الحكمين، و إلا لكان نفس تضاد الحكمين أولى بالاستناد إليه فى استحاله التعبد بالإباحه مثلاً.

و كذا استحاله الالتزام الجدى بالمتنافيين، فانها أولى بالاستناد إليها فى المقام، بل المخالفه الالتزاميه لازمه و لو قلنا بعدم تضاد الحكمين و عدم استحاله الالتزامين، فان نفس الالتزام بالإباحه التزام بخلاف ما يجب الالتزام به من الحكم المعلوم بالإجمال و لو لم يكونا متضادين.

قلت: الفرض عدم لزوم المخالفه الالتزاميه بناء على عدم تنافى الحكمين، إذ المخالف للوجوب الواقعى عدم الوجوب واقعا أو الإباحه واقعا، فالالتزام بالإباحه الظاهريه ليس التزاماً بالحكم المخالف حتى يندرج تحت المخالفه الالتزاميه ممن يرى المانع منحصرًا فى المخالفه العمليه أو الالتزاميه كالعلامه الأنصارى «قدس سره» فى غالب كلماته.

**—قوله «قده»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام... الخ**

—قوله «قده»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام... الخ (١).

هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» (٢) فى دفع محذور عدم الالتزام بأن الأصول تحكم فى مجاريها بانتفاء الحكم الواقعى فلا

ص: ٨٢

١-١) كفايه الأصول ٢٦٩.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى: ٣٨/١.

موضوع للزوم الالتزام.

و أورد عليه فى المتن بلزوم الدور، و تقرّبه أن جريان الأصل موقوف على عدم المانع من جريانه.

و الإذن فى المخالفه الالتزاميه الذى هو لازم التعبّد بعدم الحكم المعلوم بالإجمال حيث إنه قبيح فهو مانع.

و عدم لزوم هذا المانع موقوف على نفي الحكم المعلوم بالإجمال لئلا يكون له المخالفه الالتزاميه.

و عدم الحكم المعلوم بالإجمال موقوف على جريان الأصل.

فصحه جريان الأصل يتوقف على نفسها، كما أن عدم الحكم كذلك.

و يندفع الدور بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة، لا أنه يتوقف على رفعه.

و ليس لازم رفع الحكم الإذن فى المخالفه الالتزاميه المحرّمه فانها لا تحرم، بل لا تتحقّق إلا مع ثبوت الحكم و لا مانعيه لحرمة المخالفه الالتزاميه أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها، و ما لا مانعيه له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه.

فان قلت: هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلى، فإنه مرفوع بالأصل، و أما الحكم الواقعى فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن فى المخالفه الالتزاميه.

قلت: أولاً لا نسلم حرمة المخالفه الالتزاميه للواقعى المحكوم بعدمه تنزيلاً، و مفاد الأصل رفعه تنزيلاً، فلا يمنع إلا حرمة المخالفه الالتزاميه لما له ثبوت و لم يكن منفيًا و لو تنزيلاً.

و ثانياً: حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلى أو الحرمة الفعلية، فلانزومه عدم الالتزام بالوجوب الفعلى أو الحرمة الفعلية، لا عدم الالتزام

بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعيه حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحا.

لكنه يناسب ما سلكناه في عدم المانعيه، لا ما سلكه «قدس سره» في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه.

و بناء على هذا الجواب لا- حاجه إلى قصر وجوب الموافقه الالتزاميه على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلا، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكل ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت، فتدبر.

فان قلت: الأصل لا يرفع إلا الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعليه، لأن كل واحد منهما في نفسه مشكوك.

و أما الالتزام المعلوم بالتفصيل، فلا يعقل أن يرفعه الأصل المتقوم موضوعه بالشك، فيجب الالتزام بهذا الالتزام، و يلزم من التعبد بالإباحه الإذن في عدم الالتزام بالالزام.

قلت: أصاله عدم الوجوب و عدم الحرمة تنفي الوجوب و الحرمة الفعليين بالذات و الالتزام الفعلي بالتبع، إذ يستحيل الالتزام الجدى إلا متقوما بالبعث و الزجر الجديين، فلا موضوع لوجوب الالتزام أيضا.

و العلم بالالزام الواقعي لا- يقتضى إلا الالتزام به و هو كما عرفت لا يمنع من عدم الالتزام بالالزام الفعلي، كما لا يمنع من عدم الالتزام بالوجوب أو الحرمة الفعليين، فتدبر.

**—قوله «قده»: «إلا أن يقال إن استقلال... الخ**

—قوله «قده»: «إلا أن يقال إن استقلال... الخ (١).

سيجيء إن شاء الله تعالى أن حكم العقل لو فرض ثبوته تنجزى لا تعليقي.

ص: ٨٤

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٩.



## —قوله «قده»: إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان... الخ

—قوله «قده»: إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان... الخ (١).

المراد من الأصل الجارى فى أطراف المعلوم بالإجمال: إما أصله عدم الوجوب و أصله عدم الحرمة، وإما أصله الإباحه و أصله الحل المستفاده من قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال» و أشباهه.

فإن أريد أصله عدم الوجوب و عدم الحرمة فوجه الإشكال أنه لا- يترتب عليها فائده بحيث لم تكن لو لا- جريان الأصلين المزبورين، لمكان استقلال العقل بعدم الحرج فى الفعل و الترك، فهو المستند للفعل المحتمل حرمة و للترك المحتمل وجوب نقيضه.

و فيه أولاً أن جريان الاستصحاب منوط بوجود أركانه من اليقين و الشك الموجودين هنا، و كون المتعبد به حكماً عملياً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم عملي، و المفروض أن الوجوب و الحرمة حكمان عمليان مجعولان إثباتاً و نفيًا، و عدم حصول الغايه العقلية، لأن مثل هذا العلم الإجمالى على الفرض غير منجز لا للوجوب و الحرمة بعنوانهما و لا للالزام الجامع بينهما كما عرفت.

و ثانياً بأن حكم العقل إنما يكون مستنداً للفعل و الترك ما لم يكن التكليف فعلياً إثباتاً أو نفيًا، فكما أنه لا مجرى له إذا صار الحكم فعلياً، كذلك إذا صار عدمه فعلياً، و مع فعلية عدم الحكم بلسان الأصل لا مجرى لحكم العقل، فهو المستند للفعل و الترك دون حكم العقل كما سيأتى نظيره إن شاء الله تعالى فى أوائل البحث عن تأسيس الأصل فى الظن.

و إن أريد أصله الحل و الإباحه المستفاده من أدله البراءه، فوجه الإشكال: إن كان مجرد الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل و الترك، فهو موجود فى تمام موارد الاباحات لعدم خلو الانسان من الفعل و الترك، و هو غير

ص: ٨٥

الاضطرار المانع عن مطلق التكليف، لصدور كل من طرفى الفعل و الترك بالاختيار.

مع أنه إنما يمنع عن الإباحه إذا كانت الإباحه عباره عن الترخيص فى الفعل و الترك معا.

بل الإباحه كالوجوب و الحرمة يتعلق بطرف الفعل، و ترك المباح كترك الواجب و ترك الحرام ليست محكومته بالأحكام، بل معنى ترك الواجب أنه ترك ما يجب فعله فيستحق به العقوبه و ترك المباح معناه ترك ما لا منع من فعله، لا أنه محكوم شرعا بحكم مثل حكم فعله كما فى الواجب و الحرام فتفتن.

و إن كان عدم التمكّن من مراعاة الواقع على أى تقدير، فهو مضطر إلى عدم مراعاة الواقع، فمن البين أنه يمنع عن إيجاب الاحتياط لا عن الإباحه و الترخيص ليقال: إن الإباحه ضرورى الثبوت.

و إن كان استقلال العقل بالتخيير و عدم الحرج فى فعله و تركه، فلا يكون الحكم مولويا حيثئذ، فيندفع أن مجرد ذلك لا يمنع عن الحكم المولوى، فانه لا شبهه فى استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و مع ذلك لا إشكال فى صحه الحكم بالإباحه الشرعيه فى مورد.

و كما أن أعمال المولويه هناك من جهه إمكان الأمر بالاحتياط، فكذلك هنا من جهه إمكان التعبد بأحد الطرفين شرعا لحكمه نوعيه، فليست الإباحه الشرعيه ضرورى الثبوت، و إنما يحكم العقل بالرخصه من جهه عدم وجدان المرجح فى نظره لأحد الطرفين.

و إن كان قصور أدله الإباحه الظاهريه للمورد حيث إنه لا شك فى عدم إباحته واقعا فكيف يعمه قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال»، فهو له وجه، لكنه مختص بصوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، و لا يعم كلّ الصّور، فانه لا بأس بشموله لما إذا دار الأمر بين حرمة شىء و حرمة ضده، فإن كلا منهما

ويمكن أن يقال: -بعد شمول قوله عليه السلام كل شيء لك حلال للشبهه الوجوبيه نظرا إلى أنه مما يحرم تركه، فيعمه الغايه، و بعد شمول الخبر لصوره دوران الأمر بين المحذورين، لعدم دخولها في الغايه، نظرا إلى أنها غايه عقليه لا تعبدية، و مثل هذا العلم لا ينجز الحكم عقلا، و بعد شموله للشبهات الحكميه كالموضوعيه بالإغماض عن كونه جزء روايه مسعده بن صدقه الوارده في الشبهات الموضوعيه -إنه على هذا لا مانع عقلا و لا نقلا من شموله لما لا يحتمل فيه الحليه واقعا:

أما عقلا فواضح، إذ لا يشترط في جعل الحكم الظاهري موافقته للواقع، فللشارع أن يقول: إذا شككت في وجوب شيء فهو محرم عليك و بالعكس.

نعم فيما كان فيه نظر، إلى الواقع و كان دليل الاعتبار بعنوان تصديقه في نظره أو إبقاء الواقع، فلا محاله يعتبر فيه أن يكون الحكم المماثل مماثلا للمحتمل.

و أما لفظا (١)، فمن الواضح عدم تقييده باحتمال الحليه المقابله لسائر الأحكام، و الحليه بمعنى عدم الوجوب الذي هو موجود في الشبهه الوجوبيه موجوده هنا أيضا، فتدبر.

و سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق القول في جميع ما ذكرنا في البحث عن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من مباحث البراءه (٢).

**-قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع... الخ**

-قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع... الخ (٣).

لكن لا يخفى عليك أن تقييد القطع الموضوعي بما إذا حصل من سبب

١- ١) هكذا في المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: نقلا.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٥٨ و ٦٢.

٣- ٣) كفايه الأصول ٢٦٩.

ينبغي حصوله منه بهذا العنوان لا- يكاد يجدى فى الردع عن ترتيب أثر القطع حال حصوله و لو مع التفات القاطع بأنه كثيرا ما يقطع من سبب لا- ينبغي حصوله منه، إذ حال حصوله يقطع بأن هذا السبب ينبغي حصوله منه، وإلا- يؤول الأمر إلى حدوث المعلول بلا- عله فى نظره إلا- إذا عقد القاطع مزيه لنفسه فى الالتفات إلى مزايا السبب بحيث يوجب احتفاه بها القطع لكل من التفت إليها، فهو عالم بأنه سبب غير متعارف، لكنه يعتقد جهل متعارف الناس بمزاياه الموجبه لحصول القطع.

نعم تقييد القطع بذوات الأسباب المتعارفه خال عن الإشكال، لأنه غير مناف لحصول القطع من غيرها و الردع عنه كما لا يخفى.

### —قوله «قده»: فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال... الخ

—قوله «قده»: فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال... الخ (١).

تحقيق المقام برسم أمور: منها أن حقيقه الحكم الحقيقى الذى عليه مدار الاطاعه و العصيان هو الإنشاء بداعى البعث و التحريك و جعل الداعى، و لا- يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبوره و هى كونه باعثا و محرّكا و داعيا حتى يصل إلى من أريد انبعثه و تحركه و انقداح الداعى فى نفسه.

لا لتلازم البعث و الانبعث و التحريك و التحرك كتلازم الإيجاد و الوجود، بداهه دخاله اختيار العبد و إرادته فى ذلك، مع أن البعث الحقيقى موجود أراد العبد امتثاله أم لا.

بل، لكون المراد من البعث الحقيقى الذى أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعثا و محرّكا و داعيا للعبد، بحيث إذا خلا عما ينافى رسوم العبوديه و ينافر مقتضيات الرقيّه لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب و تحقق البعث

ص: ٨٨

و لا- يتصف الانشاء بهذه الأوصاف موجهها بوجهه الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد، و سيجيء (1) إن شاء تعالى توضيحه في مبحث الاشتغال، و إلا فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعثا و محركا و داعيا و زاجرا و ناهيا بما هو أمر واقعي، بل و لا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجه عليه، إذ لا يكون الإنشاء المزبور بعثا على أى تقدير إلا بلحاظ باعثيته فى أفق النفس، فما فى أفق النفس هو الباعث بالذات، و ما فى الخارج باعث بالعرض، كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض.

و لا- يعقل أن يكون ما فى أفق النفس باعثا على أى تقدير، إلا بوجوده العلمى التصديقى، ففرض جعل الإنشاء الخارجى داعيا على أى تقدير بوجوده النفسانى هو فرض جعل وجوده العلمى التصديقى داعيا، فإنه الداعى على أى تقدير.

مضافا إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعثا لزوميا فى نفوس العامه، إلا إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب، فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم.

و منه علم أن مرتبه الفعلية و التنجز فى مطلق الأحكام الحقيقية من النفسية و الطريقيه واحده.

و منها أن حقيقه العلم الإجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلى فى حدّ العلميه، و ليسا هما طوران من العلم نظرا إلى تعلق العلم الإجمالى بالمردد أعنى أحد الأمرين، بل ربما يبنى عليه إمكان تعلق الصفات الحقيقيه بالمردد فضلا عن الاعتباريه كما فى كلمات استادنا العلامة «رفع الله

مقامه» (١)، بل التحقيق أن طرف العلم ينكشف به تفصيلا لا- مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم، إذ القائم بالنفس الذى به تشخص مقوله العلم أمر جزئى شخصى بحسب هذا الوجود، و المردد بما هو مررد لا ثبوت له ماهية و لا هوية، إذ كل ماهية لها نحو من التعيين الماهوى الذى به يمتاز عن سائر الماهيات، و كل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات، كيف و الوجود نفس التشخص و الوحده رفيق الوجود تدور معه حيثما دار.

نعم متعلق طرف العلم مجهول أى غير معلوم، فلم يلزم تعلق صفة حقيقته و لا اعتباريه بالمردد، بل ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم، و إلا فالعلم علم دائما، و متعلقه بحده منكشف به تفصيلا من غير ترديد فى نفس ما هو طرف العلم.

و ممتا ذكرنا تبين أن الوجه فى عدم إمكان تعلق صفة بالمردد هو عدم ثبوت و شئيه للمردد بالحمل الشائع حتى يمكن تعلق صفة، به لا- أن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به حتى يقال: بأنه مختص بالأعراض المتأصّله دون مثل الملكيه التى هى من الأمور الاعتباريه كما عن العلامه الانصارى «قدس سره» (٢) فى بيع صاع من الصبره، و لا ما يقال: من أن الصفة إذا كانت موجه لتشخص شىء فى الخارج، فحيث إن ما فى الخارج معين لا مررد، فلا يمكن تعلقها بالمردد دون غيرها، و لذا يفرق بين الإراده التكويتيه و التشريعيه، فإن الأولى جزء أخير من العله التامه لوجود شىء فى الخارج دون الثانيه كما عن غير واحد، فتدبر.

و منها قد عرفت فى مبحث التجزى (٣) أن ملاك استحقاق العقاب هتك

ص: ٩٠

١-١) كما نبه عليه فى هامش الكفايه: ١٤١.

٢-٢) المكاسب المحشى بحاشيه السيد: ٣٣٣/١.

٣-٣) راجع التعليقه ١٠.

حرمه المولى و الظلم عليه بالخروج عن رسوم الرقييه و مقتضيات العبوديه، لا- المخالفه و تفويت الغرض و ارتكاب المبعوض، لوجود الكل فى صورته الجهل مع عدم الاستحقاق عقلا، بدهه أن زى الرقيه و رسم المملوكيه ليس يقتضى موافقه أمر المولى و نهيه مع الجهل بهما، و ليس عدمها ظلما عليه و هتكا لحرمة، بخلاف ما إذا انكشف المطلوبيه و تبين المحبويه.

و منها أن هتك حرمه المولى و الظلم عليه من العناوين القبيحه بالذات و تخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال.

بدهه أن كل عنوان محكوم عليه بالقبح إما أن يكون بنفسه و بعنوانه موجبا للذم و العقاب، أو بما هو منته إلى عنوان كذلك، للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات.

و عنوان الظلم من العناوين التى بنفسها و بعنوانها من غير انتهائها إلى عنوان آخر يحكم عليه بالقبح، فلو فرض حفظ عنوانه دون حكمه لزم التخلف و هو خلف.

بخلاف عنوان الكذب، فإنه لو خلى و طبعه يقتضى القبح، و لكن إذا عرض عليه عنوان الإصلاح كان حسنا، مع أن عنوانه محفوظ عند طرؤ العنوان الحسن.

و منه تبين أن مخالفه المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك و الظلم لا- يوجب الذم و العقاب و لو اقتضاء، لما عرفت فى معنى الاقتضاء، حيث إنها لو خليت و نفسها لا تدرج تحت عنوان الظلم، بل إذا قامت الحجة على التكليف.

و لا معنى للاقتضاء المساوق للسببيه حتى لا ينافى الاشتراط بشىء كالوصول هنا، لأن نسبه هذه العناوين الحسنه أو القبيحه إلى حكم العقلاء بحسنها أو قبحها ليست نسبه الأسباب إلى مسبباتها، بل نسبه الغايه إلى ذى الغايه.

ففى الموصوفه بالقبح مفسده نوعيّه محل (١) بالنظام، فلذا دعت العقلاء إلى البناء على ذم فاعلها.

فقولهم الموضوع مقتض لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء لا السببيّه.

و على ما ذكرنا، فما لم يتصف المخالفه بعنوان الظلم لا موضوعيّه لها للحكم بالقبح أصلاً، و مع اتصافه بعنوان هتك الحرمه و الظلم يستحيل التخلف، فلا يكون هذا الحكم العقلى على نحو الاقتضاء، بل على نحو العليّه، بنحو التّنجيز لا بنحو التعليق.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الحكم الذى ينبغى أن يكون محل الكلام ما عرفت فى الأمر الأول، و هو ما بلغ درجه حقيقه الحكميّه كى يتمخض البحث فى تفاوت نفس العلم التفصيلى و الإجمالى فى التّنجيز و عدمه.

و حيث إن العلم الإجمالى لا- يفارق التفصيلى فى حقيقه انكشاف أمر المولى و نهيّه، فلا محاله يتمخض البحث فى أن الجهل التفصيلى بمتعلق طرف العلم يعقل أن يجعل عذرا شرعا أو عقلا أم لا.

و حيث إن ملا-ك استحقاق العقاب كما فى الأمر الثالث هتك حرمه المولى و هو منطبق على المخالفه للحكم المعلوم فى البين، و لو لم يعلم طرف المعلوم تفصيلاً، فلا فرق بين العلمين فى التّنجيز.

و حيث إن هذا الحكم العقلى على نحو العليّه التامّه كما عرفت فى الأمر الرابع تعرف أنه لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذرا عقلا و لا شرعا، إلا مع التصرف فى المعلوم و هو خلف.

و مرجعه إلى جعل العلم التفصيلى شرطا فى بلوغ الإنشاء الواقعى إلى

ص: ٩٢

---

١-١) هكذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف، لكن الصحيح: مخله.



درجه الحكم الفعلى الحقيقى، أو جعل الجهل التفصيلى مانعا عن بلوغه كذلك، و هو فى حد ذاته أمر معقول لا يخص العلم الإجمالى، بل يمكن إجرائه فى العلم التفصيلى أيضا بأن يكون العلم التفصيلى الخاص. شرطا فى بلوغ الحكم إلى درجه الفعلية، و إلا فالوصول الذى هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقى هو الأعم من التفصيلى و الإجمالى كما عرفت. و على أى حال لا ربط لهذا المعنى بتعليقه الحكم العقلى و اقتضائته.

فان قلت: مقتضى عدم تعلق العلم الإجمالى بالمردد بما هو مردد و عدم تعلقه بالواقع بخصوصه -إذ لا وعاء لتعلقه به إلا فى أفق النفس و المفروض عدم العلم بالخصوصية- عدم تنجز الحكم إلا بمقدار تعلق العلم به، فإنه المنجز دون الاحتمال.

و تنجز الوجوب المتعلق فى وجدان العقل بما لا- يخرج عن الطرفين يستدعى حرمه المخالفه القطعية فقط، دون الاحتمالية أيضا، فان مخالفه التكليف الواقعى بما هو لا- أثر لها، و ليست مصداقا للظلم، لأنه بخصوصه غير واصل ليكون مخالفته ظلما فى وجدان العقل.

و ليس الظلم من العناوين التى تنطبق على الواقع لا- فى وجدان العقل، لأن ما يقتضيه رسوم العبودية هو ترك ما أحرز أنه مبعوض المولى فى وجدان العقل، لا ترك ما هو مبعوض المولى واقعا.

و حيث إنه لم يحرز أن هذا بخصوصه مبعوض المولى، فلا- يكون خروجا عن ذى الرقية، فلا- يكون ظلما، فلا يستحق عليه الدم عقلا و لا العقاب شرعا.

بخلاف ما إذا أتى بالفعلين معا فإنه بهما خارج عن زى الرقية، لعدم انزجاره بالزجر المعلوم المتعلق بما لا يخرج عما فعله.

ولا- يمكن دعوى أن فعل ما يحتمل أنه مبعوض المولى إذا اقترن باحتمال آخر ظلم بنفسه، فإن مقتضاها استحقاق العقاب على كليهما معا و لا يقولون، به.

و الموافقه القطعيه بترك كلا- الفعلين المعلوم حرمه أحدهما أو بفعل كلا- الأمرين المعلوم وجوب أحدهما و إن كانت عدلا حسنا، لكنه ليس ترك الحسن قبيحا، بل القبيح ما يندرج تحت عنوان الظلم كما عرفت.

قلت: لا ينحصر الظلم في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال ليقال: بعدم إحراز المخالفه و عدم الأثر لمخالفه التكليف الواقعي.

بل نفس عدم المبالاه بالتكليف اللزومي و عدم الانبعاث بيعته و عدم الانزجار بزجره في وجدان العقل ظلم على المولى، لخروجه عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هذا جامع بين المخالفه القطعيه للتكليف و ترك الموافقه القطعيه، إذ كما أن مخالفته في وجدان العقل ظلم كذلك ترك موافقه في وجدان العقل إذا كان لزوميا ظلم، فإن كليهما من عدم المبالاه عملا بالتكليف المعلوم.

و من المعلوم أن المبالاه بالوجوب المتعلق بما لا- يخرج عن الطرفين في وجدان العقل ليست إلا بالانبعاث عنه، و الانبعاث عن المعلوم لا- عن الواقع لا- يكون إلا- بفعلهما معا فإن الانبعاث عن المعلوم المحكوم بالحسن عقلا ليس إلا الانبعاث في وجدان العقل، و فعل أحدهما و إن كان يحتمل أن يكون انبعاثا، لكنه انبعاث عن الواقع المحتمل لا انبعاث عن المعلوم.

ففعل أحدهما و عدمه في عدم الانبعاث عن المعلوم في وجدان العقل على حد سواء، فهو تارك للمبالاه بأمر المولى في وجدان العقل، فيكون ظالما مستحقا للذم و العقاب.

و ليس ترك كل محتمل مصداقا لعدم المبالاه أو محققا له ليستحق عقابين، بل الذى يضاف إليه المبالاه و عدمها نفس التكليف الواحد المعلوم، و ليس للأمر أو نهى واحد (1) إلا شأن واحد، فليس له إلا انبعاث واحد و انزجار

ص: ٩٤

---

(١- ١) هكذا في النسخه المطبوعه، لكن الصحيح: لأمر أو نهى واحد.

نعم لازم هذا المبني استحقاق العقاب على عدم المبالاه بالبعث المعلوم و لو مع فعل أحدهما المصادف مع الواجب الواقعي، و لا بأس به بعد الالتزام بأن ملاك استحقاق العقاب تحقق الظلم القبيح عقلا سواء صادف الواقع أم لا كما عرفت في مبحث التجري (1) مفصلا. هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

و أما إن كان بحكم الشارع و جعله كما هو أحد الطريقتين في باب الاستحقاق، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي بعد قيام الحجه عليه.

توضيحه أن قاعده اللطف كما تقتضى بعث الشارع نحو ما فيه صلاح العباد و زجره عما فيه الفساد، كذلك تقتضى جعل العقاب على ترك ما فيه الصلاح و فعل ما فيه الفساد تحقيقا للباعثيه و الزاجريه.

و من الواضح أن جعل العقاب ما لم يصل و لو بوصول ملزومه و هو التكليف لا يكون محققا للدعوه بعثا أو زجرا.

و عليه، فالعلم بالتكليف علم بلازمه و هو العقاب المجعول على مخالفته من حيث إنه مخالفه لا من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم حتى ترد المحاذير المتقدمه، كما أنه بملاحظه العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل واحد لاحتمال حرمة واقعا.

و عليه، فإذا ارتكب أحدهما و صادف الواقع فقد وقع في عقابه، و إلا فلا، و هذا الاحتمال هو الحامل للبعد على الفرار من العقاب من دون حاجه فيه إلى حكم من العقلاء أو الشارع.

و مما ذكرنا تعرف الخلط في كثير من الكلمات بين المسلكين، فتاره يرتبون

آثار المسلك الأول، وأخرى آثار المسلك الثاني، و على أى حال، فالعلم الإجمالى منجز للتكليف مطلقا.

**—قوله «قده»: و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه، محفوظه... الخ**

—قوله «قده»: و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه، محفوظه... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن انحفاظ المرتبه: إن كان بلحاظ تعليقيته حكم العقل بالاستحقاق على عدم المؤمن من الشارع مطلقا أو فى بعض الأطراف كما توهم.

ففيه أولا- أن هذا المعنى لا ربط له بانحفاظ المرتبه، لأنه إنما يلتزم به دفعا للتنافى بين نفس الحكمين الواقعى و الظاهرى، لا دفعا للتنافى بين آثارهما، و حكم العقل و ورود المؤمن شرعا مربوط بالثانى دون الأول.

نعم من لا- يرى منافاه بين نفس الحكمين مطلقا بل يرى المنافاه بينهما من قبل آثارهما، فله أن يقول بانحفاظ المرتبه بهذا المعنى، إلا أنه أجنبى عن مسلك شيخنا الأستاذ «قدس سره».

و ثانيا قد عرفت أن مخالفه التكليف المعلوم بل عدم المبالاه به بالانبعاث عنه و الانزجار به ظلم عليه، و هو قبيح بالذات، و تخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال، فلا حكم من العقل هنا بنحو الاقتضاء و التعليق، بل بنحو العليّه و التنجيز كما فصلناه آنفا.

و إن كان انحفاظ المرتبه بلحاظ إناطه الإنشاء الواقعى بوصوله تفصيلا فى صيرورته بعنا و زجرا شرعا.

ففيه أن الكلام فى العلم الطريقي المحض لا- فى العلم المأخوذ فى الموضوع، و إلا- فالعلم التفصيلى أيضا يمكن أن لا- يكون منجزا، لإناطه الإنشاء فى الباعثيه و الزاجريه بعلم تفصيلى حاصل من سبب خاص أو فى مورد مخصوص.

ص: ٩٦

و قد عرفت أن الكلام هنا متمحض في الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

و إن كان انحفاظ المرتبه بلحاظ فعلية الحكم الواقعي من وجه و فعلية الحكم الظاهري من جميع الوجوه و لا منافاه بين الفعلية المطلقة و مطلق الفعلية بل بين الفعليتين من كل وجه و هو الفعلي بقول مطلق و هذا هو المراد هنا كما نص عليه في مبحث الاشتغال (١).

ففيه أن الفعلي من وجه لا- معنى له إلا- ما ذكرناه سابقا في شرح كلامه و تصحيح مرامه «زيد في علو مقامه» (٢) من أنه الإنشاء بداعي جعل الداعي دون غيره من الدواعي، لاستحاله صيرورته بعثا و زجرا للزوم الانقلاب، و مثل هذا الإنشاء هو تمام ما بيد المولى و تمام ما يتحقق منه بالفعل، و قيام الحجة عليه يجعله مصدقا للبعث و الزجر فعلا، فيكون فعليا من جميع الوجوه.

إلا أن الفعلي من وجه بهذا المعنى إنما يمكن جعل حكم فعلي مطلق على خلافه أو على وفاقه إذا كان محتملا أو مضمونا، فانه ما لم تقم الحجة عليه لا يكون فعليا مطلقا كي يلزم اجتماع الضدين و المثليين، و أما إذا قامت الحجة عليه، فلا.

و قد بينا أن العلم الإجمالي في حد العلم كالعلم التفصيلي، و لا فرق في الوصول المقوم للباعثية الفعلية و الزاجريه الفعلية بين الوصول التفصيلي و الإجمالي.

و مع كفايه هذا المقدار من الوصول عقلا- في تحقق البعث و الزجر، فلا- يعقل بعث آخر أو زجر آخر أو ترخيص على خلاف الحكم الواصل.

و أما ما أفاده شيخنا العلامة «قدس سره» في البحث و أشار إليه في (٣).

ص: ٩٧

١-١ (١) كفايه الأصول ٩/٣٥٨.

٢-٢ (٢) التعليقه ٣٠.

٣-٣ (٣) قد تعرض له المصنف قدس سره في التنبيه الرابع حيث قال في جواب إشكال أورد على نفسه

أوائل هذه المباحث فى تقريب الفعلى من وجه و الفعلى بقول مطلق بأن الغرض من التكليف: تاره يكون بحدّ يوجب قيام المولى مقام البعث و إيصاله إلى المكلف و لو بنصب طريق موافق و إيجاب الاحتياط، فمثله لا- يجوز الترخيص فى خلافه، فإنه نقض للغرض.

و أخرى لا يكون بذلك الحد، بل بحيث إذا وصل من باب الاتفاق لتنجّز، و كان سببا لتحصيل الغرض من المكلف، فمثله يجوز الترخيص فى خلافه و سدّ باب وصوله.

و أدله الأصول الشامله لموارد العلم الإجمالى كاشفه عن أن الغرض من سنخ الثانى و ليس مثلها فى مورد العلم التفصيلى.

فمندفع، أما أولاً، فبأن هذا التفصيل إنما يجدى فى دفع شبهه نقض الغرض من التعبد بالظن و غيره على خلاف الواقع كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله لا فى مقام دفع المنافاه بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى من حيث نفسهما و الكلام فى الثانى.

و أما ثانياً، فإنه يجدى فى الحكم على خلاف الحكم الواقعى، لا- على خلاف الحكم الواصل من باب الاتفاق مع حكم العقل بعدم الفرق بين أنحاء الوصول.

و أما ثالثاً، فبأنه يجدى فى عدم لزوم نقض الغرض من المكلف به لا فى عدم لزوم نقض الغرض من نفس التكليف، فإن الغرض من نفس التكليف فى جميع الموارد سنخ واحد.

و من البين أن الغرض من نفس التكليف جعل الداعى و الباعث فعلا، و الترخيص الفعلى نقض لهذا الغرض.

(٣)

فى القول بإمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع مثله أو ضده يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و استحق على مخالفته العقوبه. كفايه الأصول ٢٦٧/

ص: ٩٨

و من جميع ما ذكرنا تبين عدم انحفاظ المرتبه رأسا بين الغرض من الحكمين و بين نفس الحكمين و بين آثارهما، فهما متنافيان نفسا و من حيث المبدأ و المنتهى.

### —قوله «قده»: ضرورة عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي... الخ

—قوله «قده»: ضرورة عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي... الخ (١).

يمكن إبداء الفرق بين ما نحن فيه و بين موارد النقض: أما في الشبهه البدويّه، فبما عرفت في تحقيق حقيقه الحكم الحقيقي (٢)، و أنه جعل ما يمكن أن يكون داعيا، و الخطاب الواقعي بما هو واقعي لا يمكن أن يكون داعيا بحيث لو مكن العبد نفسه عن امتثاله أمكن أن يكون ذلك الخطاب داعيا، فالخطابات الواقعيه ما لم تصل إلى المكلف بنحو من الوصول و لو بالحجّه الشرعيه أو الأمر الاحتياطي لا يعقل أن تتصف بكونها باعئا و داعيا، أو زاجرا و ناهيا، و بهذا ترتفع المناقضه و المضاده بين الأحكام الواقعيه و مفاد الأصول الشرعيه.

و منه علم أن عدم فعليه الحكم الواقعي المجهول ليس من جهه الاستكشاف من أدله الأصول، بل مطابق للقاعده الحاكمه بدوران الفعلية مدار الوصول.

و أما الشبهه الغير المحصوره، فلما سيجيء (٣) إن شاء الله تعالى أن القدر المتيقن من موردها ما إذا لزم من الاحتياط فيها عسر مخل بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا من مورد الابتلاء كما هو كذلك غالبا، و عدم فعليه الحكم فيهما عقلي، بداهه عدم موقع للبعث و الزجر الحقيقيين مع لزوم اختلال النظام أو خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، فلا علم إجمالي بالحكم الفعلي حتى

ص: ٩٩

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٢.

٢-٢ (٢) التعليقه ٣٠.

٣-٣ (٣) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٨١.

يحكم العقل بامثاله و يكون الإذن هناك إذنا على خلاف الحكم العقلي.

### —قوله «قده»: ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين... الخ

—قوله «قده»: ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين... الخ (١).

هذا إذا كان الوجه في التنجز مضاده الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري كما نص عليه في مبحث الاشتغال (٢)، إلا أنه من القطع بثبوت المتناقضين لا احتمالهما، وذلك لأن الترخيص في كل واحد بدلا ترخيصا تخييري ينافي الحرمة التعيينية قطعا.

نعم إذا كان الترخيص بالإضافة إلى أحدهما المعين كان ثبوت الحكمين المتناقضين محتملا، لا (٣) مقطوعا.

مضافا إلى أن التنافي إنما يكون إذا كان الترخيص شرعيا، وأما إذا كان عقليا، فلا حكم مجعول من العقل أو العقلاء بحيث يضاد حكما مجعولا آخر، بل غايته إذعان العقل بعدم الاستحقاق على ارتكاب كل واحد من المشتبهين بدلا عن الآخر.

و أما إن كان الوجه في التنجز من حيث المخالفه القطعيه هو كونها ظلما، فيستحق عليه العقاب، بخلاف الموافقه القطعيه، فإن إلزام العقل بها من باب حكمه بدفع الضرر المحتمل، و مع تأمين الشارع بترخيصه في أحد الطرفين لا يحتمل الضرر كي يجب دفعه عقلا.

ففيه: إن كان ترك الموافقه القطعيه لعدم الانبعاث بالبعث المعلوم و عدم الانزجار بالزجر المعلوم في وجدان العقل ظلما، كما قربناه، فالإذن فيه إذن في الظلم و هو قبيح كالإذن في المخالفه القطعيه.

و إن لم يكن كذلك، بل كان مخالفه التكليف المعلوم واقعا ظلما، فالإذن في

ص: ١٠٠

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٣.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٣٥٨.

٣-٣ (٣) كلمه «لا» زياده منا ليست في المطبوع و لا في المخطوط بغير خطه قده.



ترك كل واحد من الأطراف أيضا حيث إنه إذن في المخالفه الواقعيه للتكليف المعلوم، فهو أيضا إذن في الظلم و هو قبيح.

و إن قلنا بأن العقاب بجعل الشارع على مخالفه التكليف الواقعي، فالإذن في كل طرف مساوق لرفع العقاب عن مخالفه التكليف الواقعي المعلوم، و هو مناف لثبوت العقاب على الواقع و هو المصحح لاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المعلوم واقعا، و إلا فضمّ غير الواقع إلى الواقع لا- يحدث عقابا بل بالعرض مناف لفعليته التكليف المعلوم، لما عرفت من أنه يتقوم الباعثيه و الزاجريه بكونه يستحق العقاب على مخالفته.

و مما ذكرنا تبين أن التأمين الواقع (1) لموضوع قاعده دفع الضرر المحتمل دافع للتكليف الفعلي بأثره فيسوغ المخالفه القطعيه أيضا، و مع بقاء التكليف الفعلي بأثره على حاله يكون موضوع القاعده محفوظا، و تخلف الحكم عن موضوعه التام خلف.

و بالجملة، فمحصل الكلام أن الترخيص إن كان شرعيًا و كان استحقاق العقاب بحكم العقل، فالمحذور زياده على المنافاه بين الحكم المعلوم بالإجمال و الترخيص الشرعي لزوم الإذن في الظلم و هو قبيح. و قد عرفت وجه كون ترك الموافقه القطعيه ظلما.

و إن كان الترخيص شرعيًا و العقاب بجعل الشارع، فالمحذور الزائد على المنافاه بين نفس الحكمين هو التنافي بين جعل العقاب و رفعه و إثباته و نفيه كما بيناه، حيث إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا للواقع.

و لا مورد للمحذور المتقدم و هو الإذن في الظلم، إذ العقاب كما عرفت ليس بملاك كونه ظلما.

ص: ١٠١

و إن كان الترخيص عقليًا و العقاب بحكم العقل، فليس فيه محذور المنافاه بين الحكيم، إذ ليس الترخيص العقلي من مقوله الحكم، بل مجرد الإذعان بالمعذوريّه، و كونه معذورا عند العقلاء و عدم كونه معذورا لكونه مذموما عليه بملاك الظلم متنافيان.

و إن كان الترخيص عقليا و جعل العقاب شرعيًا، فليس فيه محذور المنافاه بين الحكيم و لا- الإذن في الظلم، إذ ليس هناك مقوله الإذن و لا- العقاب بملاك الظلم، بل المعذوريّه عند العقل مع فرض كونه معاقبا عليه شرعا و لازمه عدم المعذوريّه لا يجتمعان.

### —قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك... الخ

—قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك... الخ (١).

لا يخفى عليك أن كل ما كان من شئون العلم و مقتضياته، فهو المناسب للمقام، و كل ما كان من شئون الجهل، فهو من مقاصد المقصد الآتي في البراءة و الاشتغال، و هذا ينطبق على ما أفاده «قدس سره» إذ الاقتضاء لاستحقاق العقاب من شئون العلم و المانع من شئون الجهل، و على ما ذكرنا سابقا (٢) من عدم التفاوت بين العلمين التفصيلي و الإجمالي في حد العلميّ و أنهما ليسا طورين من العلم يتمحض البحث في إمكان جعل الجهل التفصيلي عذرا عقلا و شرعا، فلا مجال للبحث عنه إلا في المبحث الآتي.

لكنك قد عرفت سابقا (٣) أن الاقتضاء بمعنى السببية القابل لمنع المانع غير معقول هنا، لأن نسبة الموضوع إلى حكمه العقلاني أو حكمه الشرعي ليست نسبة السبب إلى مسببه حتى يتصور المانع و الاشتراط.

و قد عرفت أيضا أن مخالفه الحكم المعلوم بالإجمال من دون انحلاله

ص: ١٠٢

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٣.

٢-٢ (٢) ذيل قول المصنف قدس سره فهل القطع الإجمالي كذلك فيه إشكال التعليقه ٤١.

٣-٣ (٣) في التعليقه ٤١.

موضوع تام للقبح عقلا أو لجعل العقاب شرعا، وأنها ليست لو خليت و نفسها كذلك حتى يمكن عدم لحوق حكمها لها بعروض، عارض، بل القابل لارتفاع الحكم المزبور عنه موضوع آخر، وهي مخالفه المعلوم بالإجمال المنحلّ و لو حكما.

و حيثئذ فالبحث هنا ليس راجعا إلى البحث عن الاقتضاء بوجه أصلا، بل المبحوث عنه استحقاق العقوبه على مخالفه الحكم المعلوم إما عقلا أو شرعا.

و المبحوث عنه فى باب البراءه و الاشتغال هو أن المجهول تفصيلا غير محكوم بالجواز فعلا أو بنفى المؤاخذة عنه لرجوعه إلى رفع العقاب المجهول على مخالفه المعلوم، و هو ينافى بقاء التكليف الفعلى على حاله.

و قد حقق فى محله أن مجرد ترتب المسأله على مسأله لا- يوجب وحده المسأله، بل تعدد المسائل بتعدد القضايا موضوعا أو محمولا أو هما معا و تعددهما هنا واضح بالبيان المزبور.

و من جميع ما ذكرنا يظهر أن تخصيص المقام بالبحث عن حرمه المخالفه القطعيه و تخصيص البحث الآتى بوجوب الموافقه القطعيه كما عن شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» لا وجه له [\(١\)](#).

و توجيهه بأن البحث عن حرمه المخالفه القطعيه بحث عن أصل اقتضاء العلم و البحث عن وجوب الموافقه القطعيه بحث عن مقدار الاقتضاء و كيفيته لا عن أصله.

غير وجهه، إذ مقدار الاقتضاء و كيفيته لو لم يكونا من مقتضيات الشك و الجهل لا وجه للبحث عنهما فى ما أعد للبحث عن مقتضيات الجهل و أحكامه.

و توهم أن وجوب الموافقه القطعيه من مقتضيات احتمال العقاب و وجوب دفع الضرر المحتمل عقلا لا من آثار العلم بالتكليف حيث لا علم بالإضافه إلى

ص: ١٠٣

كل واحد من الأطراف فله مساس بالاحتمال لا بالعلم.

مدفوع بأن معنى منجزية العلم ترتب استحقاق العقاب عقلا- على مخالفه التكليف الفعلى المعلوم بملاحظه انطباق عنوان قبيح عليه كعنوان هتك حرمة المولى و نحوه أو من جهة جعل العقاب شرعا على مخالفه التكليف الواقعى المعلوم.

و هذا منشأ ترتب استحقاق العقاب على مخالفه التكليف بارتكاب بعض الأطراف عند المصادفه، لا أن استحقاق العقاب من آثار احتماله، و لا من آثار قاعده دفع الضرر المحتمل، إذ مع عدم استحقاق العقاب على المخالفه الواقعيه للتكليف المعلوم فى البين لا موضوع لقاعده دفع الضرر، و مع ثبوته لا- حاجه إليها، إذ الوقوع فى العقاب على تقدير المصادفه من آثار كونه على الفرض مخالفه موجه للعقاب لا من آثار مخالفه قاعده دفع الضرر المحتمل، فالاحتمال لا ضرر عليه، و لا أثر له لا عقلا و لا شرعا، فتدبر.

و لا- نعى بحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه إلا اقتضاء المخالفه مطلقا لاستحقاق العقاب عقلا، فتدبر. فانه حقيق به.

و ليعلم أن هذه المسأله على جميع التقادير مسأله عقلية و إدراجها فى الكلام باعتبار حسن المعاقبه من الشارع و إلا فليس كل مسأله عقلية كلاميه.

و أما دعوى (1) أن فى المسأله جهتين بإحدهما تكون كلاميه و هى حيثيه اقتضاء العلم الإجمالى لاستحقاق العقوبه و بالأخرى أصوليه و هى حيثيه انحفاظ مرتبه الحكم الظاهرى باعتبار التوصل بها إلى الترخيص شرعا فى ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها و أن الجهه الأولى من مبادئ الجهه الثانيه.

فمندفعه بأن انحفاظ المرتبه من شئون المجهول تفصيلا لا من شئون

ص: ١٠٤

١- ١) كما فى كلام المحقق النائيني قده. أجود التقريرات: ٩/٢-٤٨.

المعلوم إجمالاً-بمعنى أنه مع الجهل التفصيلي هل يمكن جعل حكم ظاهري كما في سائر موارد الجهل أم لا-و ليس من مقتضيات العلم بما هو علم،فهو من مسائل مباحث الشك و الجهل لا من مباحث القطع.

مع أن الجبهه الأولى لا-مبديته لها إلا-لأنحفاظ المرتبه من حيث أثر الحكم الظاهري لا-من حيث انحفاظها من حيث نفس الحكم،فإن حيثه الاقتضاء لاستحقاق العقاب أجنبيه عن مضاده الترخيص للوجوب و الحرمة فافهم جيداً.

**–قوله«قده»:مما لا يمكن أن يؤخذ فيها...الخ**

–قوله«قده»:مما لا يمكن أن يؤخذ فيها...الخ(١).

قد ذكرنا (٢)في مباحث الألفاظ أن وجه الاستحاله ليس توقف الحكم على ثبوت موضوعه،فإن ثبوت الموضوع خارجا يسقط الحكم لا أنه مصحح لعروضه عليه،و ثبوته الذهني غير مقوم لمطلوبيته بل يستحيل ذلك،لأن صفه العلم التي هي مناط الثبوت الذهني لا يعقل أن تكون مقومه لصفه الشوق النفساني المتقومه بمتعلقه،و إلا لزم اتحاد الفعلين في التحصل و هو محال.

فكما أن مقوم صفه العلم نفس الماهيه،كذلك مقوم صفه الشوق نفس الماهيه،غايه الأمر بنحو فناء العنوان في المعنون،كما حققناه (٣)في مبحث اجتماع الأمر و النهي و غيره.

بل المانع ما ذكرنا غير مرّه أن الحكم متأخر عن موضوعه طبعاً،فلو أخذ في موضوعه لزم تقدم المتأخر بالطبع،و هو خلف.

نعم التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق فعلا عدم المانع من هذه الجبهه أيضاً،لأن الأمر ليس بوجوده الخارجى داعياً لأن الشوق المحرك للعضلات

ص: ١٠٥

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٤/.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ١:التعليقه ١٦٧.

٣-٣ (٣) نهايه الدرايه ٢:التعليقه ١٦٨.

لا- بد من أن يكون علّه واقعه في أفق النفس و ليس إلا- الأمر بوجوده العلمي، فالأمر بوجوده الخارجي موقوف على موضوعه، و متأخر عنه و بوجوده العلمي مأخوذ في الموضوع المتقدم عليه، و وجوده العلمي غير متقوم بوجوده الخارجي، بل بماهيته الشخصية، كما (١) شرحناه في مبحث أخذ القطع بشخص الحكم في موضوعه، فراجع و تدبر.

و أما شبهه لزوم الخلف من وجه آخر و هو أن فرض نفس اتیان الشيء بداعی أمره و بعنوان أنه واجب فرض عدم تعلق الأمر بالمجموع من الشيء و قصد الامتثال و قصد الوجه و فرض تعلق الأمر بالمجموع فرض عدم تعلقه بذات الشيء و هو المراد بأنه يلزم من أخذه في المتعلق عدم أخذه فيه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

فهي مدفوعه بما أشرنا إليه في مبحث أخذ القطع بشخص الحكم في موضوع نفسه (٢) من أن المأمور به ليس هو المأتي به بداعی أمره بما هو كذلك حتى يلزم منه الخلف، بل الصلاة مثلا نوع له أصناف و طبعی له حصص، فالصلاة المأتي بها بداعی الأمر حصه و صنف، و الصلاة المأتي بها بغيره من الدواعی حصه و صنف آخر، فيمكن تعلق الأمر بذات تلك الحصه و ذلك الصنف الملازم لذلك الداعی الخاص، فلم يلزم من الأمر بذات هذه الحصه عدم الأمر بها.

و منه يعلم أيضا أن المقيد بما هو ليس مأمورا به حتى لا يكون لذات المقيد أمر، و ليس قصد القربه و قصد الوجه مأخوذا في عرض الصلاة حتى يلزم دعوه الأمر إلى جعل نفسه داعيا ليلزم عليه الشيء لعلیه نفسه، بل قصد القربه و الوجه غير مأخوذ في المتعلق بأي وجه كان مع قصر الأمر على ما لا ينفك عنهما، فتدبر.

ص: ١٠٦

١- (١) التعليقه ٢٧.

٢- (٢) التعليقه ٢٧.

—قوله «قده»: و لا يكون إخلال حينئذ...الخ (١).

قد صرح (٢) «قدس سره» فى مبحث الأقل و الأكثر من مباحث البراءة و الاشتغال بإمكان قصد الوجه غايه و توصيفا إجمالا تاره و تفصيلا أخرى: فإن كان الجزء الزائد زياده لم يؤخذ عدمها فى المركب فقصد الوجه إجمالا معقول و لا إخلال إلا بالتميز.

و إن كان الجزء الزائد جزء مستحيا و من أجزاء الفرد كانت طبيعه الواجب منطبقه على الأ-كثر بتمامه و كماله لصدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته، فيقصد باتيان الأكثر اتيان الواجب بما هو مفصلا لا الواجب المرّد بين الأقل و الأكثر.

أقول: أما قصد الوجه بنحو الغايه الداعيه، فلا ريب فيه، لإمكان دعوه الأمر النفسى بما هو وجوب نفسى إلى اتيان متعلقه الذى هو إما تمام الأكثر أو فى ضمنه.

و أما قصد الوجه توصيفا، فليس معناه إتيان الموصوف بأنه واجب خارجا بإتيان الأكثر كما هو صريح كلامه «قدس سره» حيث قال «رحمه الله» و إتيان الواجب مقترنا بوجهه غايه و توصيفا بإتيان الأ-كثر بمكان من الإمكان إلى آخره (٣) لما مر مرارا أن (٤) الوجوب لا- يعرض المأتى به حتّى يوصف بعنوان الواجب ليؤتى به مقترنا بوجهه، بل معروض صفة الوجوب هى الطبيعه الفانيه فى مطابقتها قبل وجودها فى الخارج، و أما بعده فيسقط الوجوب فكيف يعرضه.

بل المراد من قصد الوجه بنحو التوصيف أنه يتمكن من قصد الصلاه الواجبه بما هى واجبه، فيأتى بمطابقتها فى الخارج بإتيان الأكثر.

ص: ١٠٧

١-١) كفايه الأصول ٢٧٤.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٦٥.

٣-٣) كفايه الأصول ٣٦٥.

٤-٤) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٦٧. نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٦٨. و فى التعليقه المتقدمه.

و أما قصد الوجه فى الأكثر تفصيلا إذا كان الزائد جزء الفرد نظرا إلى صدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته، فقد بينا فى محله أن مشخص الطبيعه فى الصلاه و غيرها على حد سواء، و المشخص الاعتبارى لا معنى له.

إلا أن فضيله الطبيعه و كمالها لا يعد أمرا فى قبالها، فيكون كالمشخص الحقيقى الذى لا يزيد على وجود الطبيعه.

و عليه فنقول: إن صدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته مع وضوح أن زيدا انسان بنفسه و بدنه لا بكمته و كيفه و وضعه و أشباهها بملاحظه أن صحه حمل الانسان على زيد بما هو زيد ليس إلا- بلحاظ الاتحاد فى الوجود السارى من الشخص إلى الطبيعه النوعيه، فإنه مجرى فيض الوجود بمعنى أن هويّه زيد الممتازه بنفسها عن هويّه عمرو حيث إن الوجود عين التعين و التّشخص مطابق الانسان من حيث تفرّد حصه من الطبيعه النوعيه فى مرتبه ذات هذه الهويّه.

فالوجود الواحد وجود هذه الحصه بالذات و وجود طبيعى الانسان بالعرض و إلا- فكّمه و كيفه و وضعه فرد طبيعى الكم و الكيف و الوضع و لا يعقل أن يكون فرديه فرد لطبيعه مناطا لفرديه شىء آخر لطبيعه أخرى.

فصدق الطبيعى على الفرد بمشخصه الحقيقى و هو الوجود الذى هو التعين و التشخص صحيح، و صدقه على الفرد بلوازمه من كّمه و كيفه و وضعه غير صحيح.

و العناية المصححه فى الأول اتحاد الطبيعى و حصته فى الوجود و هذه العناية مخصوصه بما كان كذلك من الاتحاد فى الوجود السارى، لا فى مثل الصلاه و أجزاءها المستحبه المكمله لها المغاير لها وجودا، فتدبر جيدا.

بل لو قلنا باتحاد الأ-عراض و موضوعاتها فى الوجود كما هو المحقق عند جملة من أهل التحقيق، فصدق الطبيعى على الفرد بعوارضه صحيح أيضا.

إلا أن الأجزاء المستحبه ليست كالأعراض بالنسبه إلى المركب



الاعتبارى من الأجزاء الواجبه ليكون لها اتحاد فى الوجود السارى،فتأمل جيدا.

### —قوله«قده»:ضعيف فى الغايه و سخيـف إلى النهايه...الخ

—قوله«قده»:ضعيف فى الغايه و سخيـف إلى النهايه...الخ (١).

وجه الضعف أن من يقول باعتبار قصد الوجه إنما يعنى الوجه النفسى دون الغيرى أو العرضى، إذ منشؤه أن الأعراض القائمه بموضوعات الأحكام واقعا عناوين لها فى نظر العقل، حيث لا يذعن العقل بحسن شىء إلا بما له من الوجه الحسن المنطبق عليه بلحاظ قيام الجهم المحسنه به قيام العرض بموضوعه.

و هذا الفعل بماله من الوجه العقلى موضوع للحكم الشرعى واقعا لتتزه ساحه الشارع عن الأغراض النفسائيه و الاقتراحات الغير العقلائيه.

و مع معلوميه الوجه العقلى يجب إتيان الفعل بذلك الوجه حتى يصدر عنه بما هو فعل حسن بالاختيار.

و مع عدم معلوميته يجب إتيانه بالوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى حتى يصدر الحسن بما هو حسن عن هذا الوجه بالاختيار.

و من الواضح أن الوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى ليس إلا الوجوب النفسى دون الغيرى و العرضى أو الجزئيه المتترعه عن كل واحد بلحاظ الوجوب النفسى المتعلق بالكل.

و ربما يتوهم أن جزء العباده عباده و لا فرق بين عباده و عباده فى نظر من يرى وجوب قصد الوجه فى العباده.

ص: ١٠٩

ولا- يخفى فساده:أما أولا- فلما ذكرنا فى مسأله النهى عن العباده أن جزء العباده من حيث الجزئيه للعباده ليس بعباده بأى معنى كان،لأن العباده إما يراد بها العباده الذاتيه أى ما هو حسن بنفسه و بذاته،أو يراد بها ما لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بداعى أمره،و لا- يجب أن يكون جزء العباده معنونا بعنوان حسن،بل اللازم تعنون الواجب النفسى الشرعى بالعنوان الحسن العقلى، و الجزء مقوم المعنون بالعنوان الحسن لا أنه معنون به،و إلا لكانت الأجزاء واجبات نفسيّه.

كما أن الأمر النفسى الواحد حيث تعلق بالمجموع فالمجموع بحيث لو لم يأت به بداعى أمره لم يسقط أمره،لا كل واحد من الأجزاء،و فساد العباده مع عدم إتيان بعض أجزائها بداع الأمر النفسى ليس من حيث نفس ذلك الجزء،بل من حيث عدم إتيان المجموع الذى هو متعلق الأمر النفسى بداع الأمر.

و أما ثانيا فلأنا فرضنا أن الجزء عباده بالمعنى الثانى،إلا أن قصد الوجه ليس من حيث كونه عباده بأى معنى كان،بل من حيث لزوم قصد العنوان الحسن العقلى بقصد ما يحاذيه من العنوان الشرعى،و ليس ذلك إلا المركب المعنون بالعنوان الحسن العقلى الذى تعلق به وجوب نفسى واحد.

نعم إن كان احتمال اعتبار قصد الوجه لا لذلك الوجه بل لمجرد دخله فى الغرض فمقتضى الأصل لزومه حتى فى الجزء سواء كان جزء العباده عباده أم لا.

—قوله «قده»: إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى... الخ

—قوله «قده»: إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى... الخ (١).

و ذلك إذا فعل استهزاء و سخرية بأمر المولى، فلا يصدر العمل عن داع الهى بل داع شيطانى.

بخلاف ما إذا كان داعيه أمر المولى و كان اللعب و العبث فى نحو امتثال أمر المولى و كيفية إطاعته، فإن الفعل على أى حال ينشأ عن داع الهى.

و تحقيق المقام أن المانع، إما عدم صدور العمل عن داع الهى بل عن غيره، أو التشريك فى الداعى بحيث لا يكون الأمر مستقلاً فى الدعوه، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتى بداعى الأمر بعنوان اللعب و الكل مفقود:

أما الأول، فلأن المفروض أن المحرك لفعل كل من المحتملات هو الأمر المحتمل تعلقه به.

و أما الثانى، فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل، فلا تشريك فى الداعى، و إلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعى العقلانى و غيره فى المفسديه و عدم صدور العمل عن داع الهى مستقل فى الدعوه.

و أما الثالث، فلأن المفروض أن ذات العمل صلاه و اتصافها باللعب و العبث باعتبار صدورها عن داع نفسانى شهوانى و مع فرض صدورها عن داع الأمر المستقل فى الدعوه لا معنى لتعنون ذات الصلاه باللعب و العبث.

ص: ١١١

و أما الرابع،فبان اتصاف المأتى به بداع الأمر بوصف اللعب و العبث بأن يكون الداعى إلى جعل الأمر داعيا غرضا نفسانيا غير عقلائى،و المفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرهما.

و توهم أن اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر؛لفرض صدور العمل عن داع الأمر و هو حسن بذاته.

مدفوع بأن المأتى به بداع الأمر أو بقصد التعظيم إنما يكون حسنا بذاته، بمعنى أنه لو خلى و نفسه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى و عنوان الاحسان إليه،لا أن حسنه كحسن العدل و الاحسان ذاتى لا يتخلف عنه.

بل التعظيم فى مورد يعرف به المولى فيقتل اساءه اليه و لو مع حفظ عنوانه،كانحفاظ عنوان الصدق فى المهلك للمؤمن،مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى فلو فرض اتصاف المأتى به بداع الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعى الداعى غرضا شهوانيا نفسانيا لا يصدر ممدوحا عليه بل مذموما عليه.

و من جميع ما ذكرنا يتضح أيضا أن الداعى إلى تحصيل اليقين باطاعه الأمر أيضا هو الداعى فى غير هذا المورد و هو اسقاط العقاب فى وجدان العقل مثلا.

بل لو كان هناك لعب و لغو لكان فى كيفية تحصيل اليقين باطاعه الأمر.

و هو أجنبى عن اتصاف الاطاعه بعنوان اللعب،بل هو عنوان تحصيل اليقين، لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين باطاعه الأمر.

توضيحه أن لتحصيل اليقين باطاعه الأمر طريقان:

أحدهما معرفه الواجب و اتيان الواجب بعينه فيحصل له اليقين باطاعه الأمر و اسقاطه.

ثانيهما اتيان محتملات الواجب الواقعي، فإنه يوجب حصول اليقين باطاعه الأمر الواقعي و سقوطه.

فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد أمور ثلاثة: فتارة يختاره لداع محبوب و هو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مده مديده.

و أخرى يختاره لداع عقلائي و هو فيما إذا كان تحصيل معرفه الواجب أكثر مئونه من اتيان المحتملات فسهوله الطريق تدعوه إلى اختياره.

و ثالثه لا لذا و لا لذاك بل لمجرد غرض نفساني، فتحصيل اليقين من أصله و إن كان كما في سائر الموارد إلا أن تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه، لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالاطاعه.

و منه تعرف أنه كما لا- لعب و لا- عبث في الأمر كذلك في كفيته إطاعته، و إنما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا- مرجح عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه، الخاص، فتدبره جيدا فإنه دقيق جدًا.

و ربما يقال (1): بلزوم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي لا من حيث اعتبار قصد الوجه، بل من أجل عدم استقلال العقل بحسن الامتثال الإجمالي، إلا مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، نظرا إلى أنه يجب الانبعاث عن شخص أمر المولى و إرادته مع امكانه، و أن الانبعاث فيما نحن فيه انبعاث عن احتمال البعث و مرتبه الأثر متأخره عن مرتبه العين، و أنه مع الشك في ذلك لا مجال، إلا للاشتغال لا البراءه، و إن قلنا بها في مثل قصد الوجه، إذ الشك هنا في كفيته الاطاعه الموكوله إلى حكم العقل، لا فيما يمكن اعتباره شرعا و لو بأمر آخر، فليس هنا مجعول شرعي مجهول حتى يحكم برفعه.

ص: ١١٣

---

(١-١) القائل هو المحقق النائيني قدس سره أجود التقريرات: ج ٢/٤٤.

و فيه: أما أولاً فبأن عنوان الانقياد المنطبق على كل فعل من المحتملين من العناوين الحسنه بالذات أى لو خلى و طبعه كالصدق الحسن بهذا المعنى، و من المعلوم أن ما كان حسنا بذاته يكون حسنا بالفعل، إلا- إذا انطبق عليه عنوان قبيح كانطبق عنوان المهلك للمؤمن على الصدق.

و من الواضح أن مجرد التمكن من الامتثال التفصيلى لا- يوجب تعنون الامتثال الاجمالى بعنوان قبيح، و لا عدم التمكن مقوم حسنه، فلا معنى لعدم استقلال العقل بحسنه.

و أما ثانياً فبأن الداعى الموجب لانقداح الاراده هو البعث بوجوده فى أفق النفس، لاستحاله دعوه البعث بوجوده الخارجى.

فصوره البعث الحاضر فى النفس سواء كانت مقرونه بالتصديق العلمى أو بالتصديق الظنى أو بالتصديق الاحتمالى هى الداعيه بالذات و مطابقه فى الخارج داع بالعرض.

فإن كانت الصوره مطابقه لما فى الخارج كان الانبعث عن شخص الأمر بالعرض.

و إن لم يكن مطابقه كان الانبعث عن مجرد الصوره.

و الأول اطاعه حقيقه و الثانى انقياد محض، فالإتيان بالمحتملين متضمن للانبعث عن شخص البعث قطعاً.

و أما ثالثاً، فلأن الانبعث التفصيلى إما أن يحتمل دخله فى الغرض أم لا، فان احتمل دخله كان حاله حال قصد القربه و الوجه من حيث امكان اعتباره شرعاً، بأمر آخر، فيكون مرفوعاً عند الجهل، و إن لم يحتمل دخله فيه نقطع بسقوط الغرض بمجرد موافقه الاجماليه، فيقطع بسقوط الأمر، فلا موجب للاشتغال.

—قوله «قده»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات... الخ

قوله «قده»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات... الخ (١).

لكن هذا العنوان لا يعم مباحث الظن بما هو ظن كما هو الموضوع للمسأله حقيقه.

و توهم أن جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كى يعم الجميع غير صحيح، لظهور الظن فى الفعلى، مع أن المبحوث عنه فى غير مباحث الظن الانسدادى ظنون نوعيه.

مدفوع بأن معنى ظهور الظن فى الفعلى ظهوره فى معنى ثبوتى و المعنى الثبوتى مطابقه حيثيه ذاته حيثيه طرد العدم و هو لا ينافى كون الأسباب مفيده له، بطبعها و بنوعها لو لا الموانع، فالشخصيه و النوعيه من أوصاف أسبابه لا من أوصافه، و ظهوره فى ماله مطابق فعلى لا يكون إلا بالقربنه كما لا يخفى.

نعم الحجيه و الاعتبار فى الأمارات و صف لها بحال نفسها، فلو جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كان الوصف بحال متعلقه أعنى سببه، فتدبر جيداً.

و مما ذكرنا تبين أنه لا جامع بين الأمارات و الظن بما هو، فلا بد جعل (٢) الأمارات باباً، و جعل الظن بما هو باباً آخر.

و ليعلم أيضاً أن ما ذكره «قدس سره» هنا عنواناً لموضوع هذا المقصد لا ينطبق عليه شىء من التقسيمين اللذين ذكرهما فى أول القطع (٣)، إذ بناء على تقسيمه الأول ينبغى البحث عن لواحق القطع بالحكم الظاهرى الفعلى و لو بالبحث عن سببه و أنه يتولد من الأماره شرعاً أم لا، و بناء على تقسيمه الثانى

ص: ١١٥

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٥.

٢-٢ (٢) هكذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف، لكن الصحيح: فلا بد من جعل...

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٢٥٧.

فالموضوع هناك هو الطريق المعبر، فالبحث عن اعتباره هنا بحث عن ثبوته، لا عن ثبوت شيء له، ولذا قلنا (١) هناك إن اللازم جعل الطريق الناقص موضوعا حتى يصح البحث عن اعتباره شرعا هنا، فراجع.

### —قوله «قده»: لا ريب في أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع... الخ

—قوله «قده»: لا ريب في أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع... الخ (٢).

قد عرفت في أوائل (٣) مبحث القطع معنى حجيه القطع بنحو العليّه.

و مجمله أن انكشاف التكليف الفعلي حقيقه له دخل بنحو الشرطيّه في استحقاق العقاب المترتب على مخالفه التكليف المعلوم المنطبق عليه عنوان هتك حرمة المولى و غيره من العناوين القبيحه بالذات أى الموجه لاستحقاق الذم و العقاب.

فدخل القطع في استحقاق العقوبه بنحو الشرطيّه جعلى عقلاى، بداهه أن استحقاق الذم و العقاب عقلاى ليس مما اقتضاه البرهان، بل هو داخل في القضايا المشهوره الميزانيه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع.

بل التعبير بالشرطيّه أيضا مسامحه، فإن حقيقه الشرطيّه هى الدخاله فى فعليه التأثير، فالشرط إما مصحح لفاعليه الفاعل أو متمم لقابليّه القابل، و حيث لا تأثير و لا تأثر، فلا معنى لحقيقه الشرطيّه.

نعم، العلم من علل قوام الموضوع المحكوم بالتقيح العقلاى، فإن الموضوع مؤتلف من المخالفه و التكليف و العلم و فعليه وصفه (٤) بفعليه الموصوف.

ص: ١١٦

١-١ (١) التعليقه ٥.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٧٥.

٣-٣ (٣) التعليقه ٧.

٤-٤ (٤) و الصحيح وصف.



لا- يقال: حيث إن المترتب عليه الغايه الداعيه إلى التقييح العقلائى هى المخالفه للتكليف المعلوم، فللعلم دخل فى تحقق العله الغائيه، فصح أن ينسب العليّه إلى العلم، لكونه عله للعلّه الغائيه.

لأننا نقول: للعلم دخل فى تحقق نفس الغايه المترتبه على المخالفه، و الغايه عله بوجودها العلمى، لا بوجودها العينى المتأخر عن ذيهها، هذا بالنسبه إلى الموضوع للحكم العقلائى.

و أما فعليّه الذم و العقاب، فعن حكمه داعيه اليهما لا أنهما مترشحان من مقام ذات المخالفه الخاصه.

مع أن الكلام فى الحكم بالاستحقاق لا فى فعليّه الذم و العقاب.

و منه تعرف أن حجيه القطع ليست حكما آخر من العقلاء فى خصوص القطع، بل الظلم قبيح عند العقلاء، و لا ينطبق إلا على مخالفه التكليف المنكشف تمام الانكشاف، و حيث إن القطع حقيقته (١) نورّيّه محضه يتحقق به موضوع الحكم العقلى (٢) قهرا، فينطبق عليه حكمه.

و حيث إن الظن ليس حقيقته (٣) نورّيّه محضه فلذا لا يتحقق به موضوع الحكم الفعلى بنفسه إلا بعنايه زائده من الشرع أو العقل.

و بما ذكرنا يظهر ما فى عبارات المتن من أنحاء المسامحات كما لا يخفى.

**—قوله «قده»: و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر... الخ**

—قوله «قده»: و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر... الخ (٤).

ظاهره وجود القول بسقوط الواقع بالظن بسقوطه و حجّيه هذا الظن و الظاهر أن مراده «قدس سره» ما أفاده المحقق الخوانسارى «قدس سره» فى باب الاستصحاب، حيث قال: إذا كان أمر أو نهى بفعل إلى غايه معينه مثلا

ص: ١١٧

١- ١) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: حقيقه.

٢- ٢) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خطه قده، و الصحيح: الفعلى.

٣- ٣) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: حقيقه.

٤- ٤) كفايه الأصول ٢٧٥/.

فعند الشك في حدوث تلك الغايه لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال و الخروج من العهده، و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال إلى آخره (١)

فإن ظاهره كفايه الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوتة. و إلا لقال لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهده و الله العالم.

### —قوله «قده»: في بيان امكان التعبد بالأماره... الخ

—قوله «قده»: في بيان امكان التعبد بالأماره... الخ (٢).

ظاهره كما يدل عليه تتمه العبارة أن الامكان المبحوث عنه هنا هو الامكان الوقوعي، أى ما لا يلزم من فرض وقوعه و لا وقوعه محال في قبال الامكان الذاتى أى ما كان بالنظر إلى نفس ذاته لا اقتضاء بالنسبه إلى الوجود و العدم، أى ما ليس بذاته ضرورى الوجود و لا ضرورى العدم.

و يقابلهما الوجوب و الامتناع الذاتيان و الوقوعيان فرب ممكن بالذات واجب الوقوع كالمعلول الأول للعله الأولى الواجبه بالذات، فان وجوبه (٣) الذاتى من حيث العلية يقتضى ضروره وجود معلوله دون ساير المعاليل لسائر العلل، فانها واجبه بالغير لا أنها واجبه الوقوع حيث يلزم من فرض لا وقوعها محال.

و منه علم أن الوجوب بالغير و الامتناع بالغير غير الوجوب الوقوعى و الامتناع الوقوعى، و رب ممكن بالذات ممتنع الوقوع كصدور معلولين من العله الأولى البسيطة بذاتها، فانهما في حد ذاتهما ممكنان، إلا أن لازم وقوعهما تركب العله الأولى من خصوصيتين ذاتيتين و المفروض بساطتها في ذاتها.

و عن بعض اجله العصر (٤) أن المراد عن (٥) المحذور العقلى الذى فرض

ص: ١١٨

١-١ (١) مشارق الشموس ٧٦.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٧٥.

٣-٣ (٣) و الصحيح: وجوبها و معلولها.

٤-٤ (٤) درر الفوائد ٣٤٩.

٥-٥ (٥) فى المصدر من المحذور.

عدم لزومه فى الامكان الوقوعى إنما هى الموانع العقلية لا عدم المقتضى، لأنه لو كان المراد أعم من المقتضى و عدم المانع لكان العلم بالامكان فى شىء مساوقا للعلم بوجوده.

أقول: هذا خلط بين الامتناع الوقوعى و الوجوب الوقوعى و الامتناع بالغير و الوجوب بالغير و عدم العلة التامة سواء كان بعدم المقتضى أو بوجود المانع يوجب امتناع المعلول امتناعا بالغير، كما أن وجوب وجود المعلول بوجود علة التامة وجوب بالغير.

نعم إذا فرض امتناع المقتضى أو وجوب المانع كان امتناع المعلول امتناعا وقوعيا.

و منه تعرف أنه مع فرض وجود العلة التامة يجب وجود المعلول، كما أنه مع عدمها يمتنع وجوبا و امتناعا بالغير، و ليس فى قبال الوجوب بالغير و الامتناع بالغير امكان بالغير كما يتصور فى قبال الوقوعين منهما امكان وقوعى، إذ ما كان امكانه بالغير فهو فى حد ذاته واجب أو ممتنع، و يستحيل انقلابه عما هو عليه بذاته بسبب الغير.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن المعروف أن الامكان المتنازع فيه هنا هو الامكان الوقوعى نظرا إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين.

إلا- أنه ليس بذلك الوضوح، فإن التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المماثل، فجعل المثل فى مورد وجود المثل أو الضد واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدين فى موضوع واحد، لا أنه يلزم من ايجاد المثل فى مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير ايجاد المثل فى موضوع مبتلى بمثله.

نعم إن كان التعبد بالظن معنى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه، فحينئذ لازمه الجمع بين المثليين كما سيجىء فى تحقيق حقيقه دليل التعبد.

—قوله «قده»: و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا...الخ

—قوله «قده»: و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا...الخ (١).

الاطلاق بلحاظ الامكان الذاتى.

و تحقيق القول فى المقام أن الشىء: تاره يطلب فيه الجزم به كما فى أصول العقائد و المعارف اليقينيّه، بناء على اعتبار اليقين فيها دون مجرد عقد القلب و البناء على ثبوتها، فمثله لا يعقل الجزم بثبوتها إلا مع الجزم بامكانه، فلا يجمع احتمال الاستحاله.

و أخرى يطلب منه الجرى على وفقه و العمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملى، و منه التعبد بالظن، فانه لا يعتبر فيه الجزم بثبوتها لثلا يجمع احتمال استحاله، فمثله يكفى فيه مجرد وجود الحجه على ثبوتها.

فالدليل المتكفل لحجيه الخبر مثلا سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواتره معنى أو سيره العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجه على حجيه الخبر من دون منافاه لاحتمال الاستحاله، إذ الحجه لا يراحمها إلا الحجه، و احتمال الاستحاله ليس بحجه.

فاتضح أن مستند الكفايه ليست القاعده الموروثه عن الشيخ الرئيس حتى يقال: إن الغرض مجرد عدم الانكار دون الاعتقاد.

كما أنه اتضح أن وجه الكفايه ليس حكما جديدا من العقلاء فى الحكم بالامكان ما لم يقم فى الوجدان على استحاله برهان كما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (٢) «قدس سره» و بعض أجله المعاصرين (٣) رحمه الله، لما يرد عليه ما أفاده المصنف قدس سره فى المتن.

بل الوجه ما مر من كفايه وجود الحجه على حجيه الخبر مثلا حيث لا

ص: ١٢٠

١-١) كفايه الأصول ٢٧٦.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى ١: ٤٥.

٣-٣) و هو المحقق الهمدانى قده. تعليقه المطبوعه بانضمام فرائد الأصول: ١٧.

يطلب من الحجّيه اليقين بها بل الجرى على وفقها.

كما أنه ظهر مما ذكرنا أن هذا الوجه مختص بما إذا كان المورد من العمليات دون الاعتقادات.

فتصحیح ما صدر عن بعض المتكلمين من التمسك بأصالة الامكان لتصديق ما ورد في المعاد الجسماني و أشباهه بمثل ما ذكرنا غير صحيح، إذ المطلوب فيه الاعتقاد و اليقين دون العمل كى يكون الظهور حجه فيه و كى لا يمنع عن حجّيته احتمال الاستحاله.

مع أن ما ذكرنا مرجعه إلى أصالة الظهور و نحوه، و المرجع في كلامهم و مرامهم إلى أصالة الامكان استنادا إلى القاعده الموروته من الحكماء.

### فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى

#### اشاره

—قوله «قده»: و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم... الخ

—قوله «قده»: و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم... الخ (١).

تحقيق الجواب أن حقيقه الحكم خصوصا فى الأحكام الشرعيّه عبارته عن البعث و الزجر أعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم اراده أو كراهه بالنسبه إلى فعل المكلف فى المبدأ الأعلى، و لا فى سائر المبادئ العالیه، بل فى مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداهه أن الشوق النفسانى لا يكون إلا لأجل فائده عائده إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوه من قواه، و إلا فحصول الشوق الأكيد بالاضافه إلى الفعل على حد المعلول بلا عله، و إنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا

ص: ١٢١

كان ذا فائده عائده إلى المرید إياه.

و حيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها و فسادها إلا إليهم، فلذا لا معنى لانقذاح الاراده فى النفس النبويه و الولويه فضلا عن المبدأ الأعلى.

مع اختصاصه تعالى بعدم الاراده التشريعيه من جهه أخرى تعرضنا لها (1) فى مبحث الطلب و الاراده مستوفى، و لعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى.

و أما الاراده المتعلقة بنفس البعث و الزجر، فهى اراده تكوينيه لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه، و لا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى.

و عليه فليس بالنسبه إلى فعل المكلف إرادته أصلا فضلا عن الارادتين، بل لو فرضنا انبعث الاراده التشريعيه عن فائده عائده إلى المراد منه لم يلزم ثبوت ارادتين تشريعتين، لما مر مرارا من أن الشوق ما لم يصل إلى حد ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقى لا- يكاد يكون مصداقا للاراده التكوينية أو التشريعيه، و سيأتى إن شاء الله تعالى عدم مصداقيه الانشاء الواقعى للبعث الحقيقى، فكما لا بعث حقيقى واقعا لا اراده تشريعيه واقعا.

و أما الكلام فى اجتماع المثليين أو الضدين من حيث الحكم المجعول واقعا و ظاهرا، فاعلم أن البعث و الزجر ليسا جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالضرورة، بداهه دخاله اراده العبد و اختياره فى حصول أحدهما، بل المعقول كما نبهنا، عليه سابقا جعل ما يدعو بالامكان.

و قد عرفت أن الانشاء بداعى جعل الداعى الذى هو تمام ما بيد المولى لا يعقل أن يتصف بصفه الدعوه إمكانا، إلا بعد وصوله إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول، ضروره أن الأمر الواقعى و إن بلغ ما بلغ من الشده و القوه لا يعقل

ص: ١٢٢

١-١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٥١.

أن يتصف بصفه الدعوه و يوجب انقداح الداعى فى نفس العبد و إن كان فى مقام الانقياد ما لم يصل إليه.

فلا يعقل أن يكون الانشاء بالداعى المزبور داعيا بالامكان إلا بعد وصوله حتى يكون بحيث يترتب على مخالفته العقاب ليكون محققا للدعوه على أى تقدير، فمجرد الالتفات و الاحتمال لا يصحح الدعوه على أى تقدير، و يخرج من الامكان إلى الوجوب إذا خلا العبد عن منافيات العبوديه.

و من الواضح أن التضاد و التماثل بين البعثين و الزجرين و البعث و الزجر فان استحاله داعيين متماثلين أو متضادين إنما هى مع وجود الموجب لهما، و المفروض أن الأمر الواقعى الغير الواصل لا يوجب الدعوه، فلا منافى للبعث و الزجر الحقيقين على طبق الأماره المتضمنه للتكليف أو الترخيص على خلاف الحكم الواقعى، فالأمر فى الأحكام الظاهريه من قبيل المقتضى و فى الواقعيه من قبيل اللاقتضاء .

و ينطبق هذا التوجيه على ما هو المشهور من كون الأحكام الظاهريه مطلقا أحكاما حقيقيه بخلاف بعض التوجيهات الآتيه، و الفرق بينه و بين حمل الحكم الظاهرى على الفعلى و الواقعى على الانشائى المحض لا يكاد يخفى، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

**—قوله «قده»: و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لانشاء... الخ**

قوله «قده»: و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لانشاء... الخ (١)

توضيح المقام أن الحجيه بمعنى الوساطه فى الإثبات تاره تلاحظ بالإضافه إلى الواقع و أخرى بالإضافه إلى أثر الواقع، و حيث إن اثبات الواقع حقيقه غير معقول فلا محاله يراد اثبات الواقع عنوانا.

ص: ١٢٣

و الوساطه بكل من الوجهين إمّا مجعوله بالاستقلال، فيكون (1) وساطه اعتباريه و إمّا مجعوله بتبع جعل حكم طلبى، فتكون وساطه انتزاعيه، فقوله الخبر حجه مثلاً- اظهار لاعتبار وساطته، و قوله صدق العادل مثلاً- جعل للحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع، فالخبر واسطه فى اثبات الواقع العوانى و مصحح انتزاع هذه الوساطه ذلك الحكم المزبور بالعنوان المذكور.

كما أن الحجيه بمعنى الوساطه فى تنجز الواقع تاره تثبت اعتبارا بقوله الخبر حجه، و أخرى تثبت انتزاعا بقوله صدق إذا أنشأ بداعى تنجيز الواقع.

فقول أما الحجيه المجعوله بالاستقلال اعتبارا، فهى: إما اعتبار المنجزيه للواقع كما لا يابى عنه عباره الكتاب.

و إما اعتبار وصول الواقع بالخبر و محرزيه الخبر.

و إما اعتبار نفس مفهوم الحجيه و هو كون الشىء بحيث يصح الاحتجاج به.

أما الأول: فإن أريد جعل الخبر موجبا للعقوبه على مخالفه الواقع المخبر به فهو كجعل العقاب ابتداء على مخالفه ما قام عليه الخبر، فإنه أيضا يصح انتزاع الحجيه بمعنى المنجزيه و الموجبيه للعقاب.

و كلاهما غير معقول، إذ لا- عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحججه عليه عقلا- أو شرعا، فجعل الحجيه بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجيه دورى.

و إن أريد من المنجزيه جعل حيثه يترتب عليها تنجز الواقع، فالكلام فى تلك حيثه.

إلا- أن التعبير بالمنجزيه لا- يابى عن جعل حيثه يترتب عليها الوقوع فى تبعه المخالفه، فإن التنجيز ليس إلا إتمام العمل و جعل الواقع على حد يترتب

ص: ١٢٤

---

(١-١) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: فتكون، كما فى عباره الآتيه.



على مخالفته العقوبه.

و أما الثانى و هو اعتبار الوصول و الإحراز و نحوهما، فقد مر بعض الكلام فيه فى بحث القطع الموضوعى و الطريقي (١)

و ملخص القول فيه أن اعتبار الوصول: إما بعنوان تنزيل الوصول الظنى منزله الوصول القطعى.

و إما بعنوان تحقيق الموضوع لأثر الوصول.

فإن كان المراد هو التنزيل فمقتضاه جعل أثر المنزل عليه للمنزل، و هو إما جعل الحكم المماثل، أو جعل التنجيز الذى لا يقول بشىء منهما من يقول باعتبار الوصول كما مر سابقا (٢).

و إن كان المراد هو تحقيق الموضوع فمقتضاه أن يكون الأثر العقلى مرتبا على الأعم من الوصول الحقيقى و الاعتبارى.

مع أنه ليس ترتب الأثر على الوصول من باب ترتب الحكم الكلى على الموضوع الكلى بنحو القضايا الحقيقيه حتى يكون القطع من أفرادها المحققه الوجود و الظن مثلا من أفرادها المقدره الوجود التى يحققها الشارع باعتباره وصولا.

بل هذا الأثر إنما أستفيد من بناء العقلاء عملا على المؤاخذة على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة.

ففى ما لا بناء عملى لهم على اتباعه لا معنى لتحقيق الموضوع.

و فيما كان لهم بناء عملى كخبر الثقة لا حاجه إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء.

و لا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا باعتبار يماثل ذلك الاعتبار و ترتيب أثر

ص: ١٢٥

١- (١) التعليقه ٢١.

٢- (٢) فى التعليقه ٢١.

يوافق ذلك الأثر، وإلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم و اعتبارهم لا على اعتبار الشارع، فتدبره جيدا، و سيجيء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام.

و أما الثالث و هو اعتبار نفس معنى الحجية، فتوضيح القول فيه أن الحجية مفهومها ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به.

و هذه الحيشية: تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده.

و أخرى تكون جعلية إما انتزاعية كحجيه الظاهر عند العرف و حجيه خبر الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظه بنائهم العملي على اتباع الظاهر و خبر الثقة و الاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيشية من الظاهر و الخبر.

و أما اعتبارية كقوله عليه السلام هم حجتي عليكم و أنا حجة الله فإنه جعل الحجية بالاعتبار.

و الوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه- مع موافقته لمفهوم الحجية فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم- هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية و على طبقها أحكام مولويه، و كان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعية، إما لقله علومهم، أو لكثرة خطئهم، و كان إيجاب الاحتياط تصعبا للأمر منافيا للحكمه و كان خبر الثقة غالب المطابقه، فلا محاله يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به.

و كل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتبارا من المولى كان مخالفته خروجا عن زى الرقيه و رسم العبودية و هو ظلم على المولى و الظلم مما يدم عليه فاعله.

و لا حازه بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً و إحرازاً: إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهي إلى حقيقته تقتضى ذلك الاعتبار.

و إذا كانت هذه المقدمات كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر.

و كفى بهذا شاهداً ملاحظه حجيه الظاهر و خبر الثقة عند العرف و العقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر و الخبر، لا أنها تقتضى اعتبار الوصول و الإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر و الخبر. هذا كله فى الحجيه المجعوله بالاستقلال.

و أما المجعوله بالتبع، فتارة يراد بها الوساطه فى اثبات الواقع عنواناً، و أخرى الوساطه فى اثبات الواقع بعنوان آخر، و ثالثه الوساطه فى تنجز الواقع:

فنبول: أما الوساطه فى اثبات الواقع عنواناً، فهى بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق و أنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذى قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً و عرضاً.

و أما الوساطه فى إثبات الواقع بعنوان آخر، فهى بجعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر بمعنى أن وجوب صلاه الجمعه و إن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل أكرم زيدا و حيث لم يعرفه يقال: له أيضا بداعى جعل الداعى أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعى إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

و أما الوساطه فى تنجز الواقع، فهى كما إذا قال صدق العادل بداعى تنجز الواقع بالخبر، فالأولان إنشاء بداعى جعل الداعى، و الثالث إنشاء

بداعى تنجيز الواقع، و سيأتى إن شاء الله تعالى الاشكال فى الثالث.

و أما الأولان، فربما (1) يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعه من جعل الحكم التكليفى نظير الجزئيه و الشرطيه المنتزعه من تعلق الحكم بالمركب و المقيد لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى و منشأ انتزاعه، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان و الخبر لا- يسقط عن الحجية، كما أن الجزئيه بمعنى كون الشئ بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبيه، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفا بالجزئيه للمطلوب فعلا.

و يندفع بأنه: إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ كما هو شأن القضايا الحقيقيه، فالحجيه المنتزعه من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك.

و ان لوحظ الحكم الفعلى بفعله موضوعه فهو و إن كان يسقط بالعصيان إلا أن الاشكال لا يختص بالحجيه المنتزعه من الحكم التكليفى بل الحجيه الفعلىه بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك، إذ مع سقوط الحكم على أى حال لا معنى لفعله اعتبار وصول الواقع، كما لا معنى لاعتبار منجزيه الخبر فعلا.

نعم ما لا يسقط أصلا سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجيه بمعنى كونه مما يحتج به المولى، فان مورد الاحتجاج فعلا هو فى وعاء العصيان، فالخبر، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفه و لا يسقط عن هذا الشأن، و هذا من الشواهد على أن الحجيه بهذا المعنى الصالح للبقاء، فتدبر جيدا.

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجيه الاعتباريه و الانتزاعيه، فاعلم أن

ص: ١٢٨

(١-١) المستشكل هو المحقق النائينى قده. أجود التقريرات: ٢:٧٦.

الحجيه المجعوله بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ليس بينه و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضاد.

و أما الحجيه المجعوله بجعل الانشاء الطلبى، فالإنشاء بداعى تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضا ليس مماثلا- و لا- مضادا للحكم الحقيقى أى البعث و الزجر بالحمل الشائع و إن اشتركا فى مفهوم البعث النسبى الانشائى، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع و الآخر تنجيز بالحمل الشائع.

و أما الانشاء بداعى جعل الداعى سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر، فنفى المماثله و المضاده مبنى على ما قدمناه فى الحاشيه المتقدمه من عدم اتصاف الحكم الواقعى بكونه بعثا و زجرا بالحمل الشائع إلا- بعد وصوله، و لا- تماثل و لا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث و زجر بالحمل الشائع لا بينهما بالوجود الإنشائى، و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

### —قوله «قده»: و أما تفويت مصلحه الواقع أو إلقاء

—قوله «قده»: و أما تفويت مصلحه الواقع أو إلقاء (١)... الخ (٢).

و ذلك لأنهما ليسا من العناوين القبيحه بالذات بل من العناوين المقتضيه، فاذا وجد فيهما جهه أقوى كان الحسن أو القبح تابعا لتلك الجهه.

و لزوم التدارك من الخارج غير مجد فى ارتفاع صفه القبح، إذ التدارك من الخارج لا يكون من جهات التعبد بالأماره، كى ينقلب عما هو عليه من صفه القبح.

و اشتمال المؤدى على مصلحه يتدارك بها خلف على فرض الطريقيه.

ص: ١٢٩

١- ١) فى المصدر: أو الإلقاء.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٧٧.

مع أنه غير لازم إلا- لاتصاف التعبد بصفه الحسن و هو غير موقوف على وجود ما يتدارك به، لإمكان جهه أخرى فى نفس التعبد، كما إذا كان فى التعبد به صرف العبد عن تحصيل العلم الذى فى كلفه و مفسده غالبه على ما يفوته من المصلحه أو ما يقع فيه من المفسده.

فجهه الحسن فى التعبد الصارف عن تحصيل العلم أقوى من جهه القبح لتفويت مصلحه الواقع أو للإلقاء فى المفسده.

و مما ذكرنا تقدر على دفع شبهه لزوم نقض الغرض من التعبد بالظن.

توضيحه: أن المراد بالغرض إن كان الغرض من الواجب و الحرام أى المصلحه و المفسده، فمرجع الاشكال إلى لزوم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده و قد عرفت الجواب.

و إن كان المراد الغرض من الإيجاب و التحريم أى البعث و الزجر أى جعل الداعى إلى الفعل أو الترك، فهى شبهه قويّه.

و الجواب عنها أن مفاد دليل التعبد: إن كان حكما طريقيا، فمن الواضح أن تنجيز الواقع يؤكد جعل الداعى، و التعذير عن مخالفه الواقع ليس منافيا لجعل ما يمكن أن يكون داعيا بالفعل، لأن جعل المكلف معذورا فى المخالفه لا يسقط ما يمكن أن يكون داعيا عن إمكان دعوته حقيقه، و لذا لو حصل له العلم به من باب الاتفاق لم يكن مانع عن فعليه دعوته.

و بالجملة كون المكلف معذورا و إن كان يوجب عدم قيامه مقام تحصيل العلم حتى يتحقق فعليه ما يمكن دعوته، لكنه يمنع عن فعليه الدعوه لا عن إمكان الدعوه، و ما هو شأن البعث جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا جعل ما هو داع بالفعل.

و إن كان مفاد الدليل حكما حقيقيا كالحكم الواقعى، فالاشكال إنما يرد:

إذا كان الغرض من الواجب بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى و إيصاله ليتحقق الدعوه بالفعل و لو بالأمر بالاحتياط أو بنصب طريق موافق.

أو إذا كان الغرض بحد بحيث إذا وصل عاده يكون الأمر محركا، فإن جعل الداعى الواصل إلى خلافه سد باب وصوله العادى (١)، ففى هاتين الصورتين يلزم نقض الغرض.

نعم إذا كان جعل الداعى المخالف فى فرض عدم وصول العادى (٢) للحكم الواقعى فلا يلزم نقض الغرض فى هذه الصوره.

و أما إذا لم يكن الغرض بذلك الحد بل بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى بحيث لو اتفق العلم به لكان محركا فحينئذ لا- يمنع مثل هذا الغرض عن جعل الداعى إلى خلافه، فإن جعل الداعى إلى الخلاف لا يمنع من اتفاق حصول العلم به حتى يكون نقضا للغرض.

و كون الغرض بهذا الحد كما يكون تاره لضعف اقتضائه فى ذاته كذلك قد يكون لابتلائه بمزاحم أقوى، فانه إذا كان فى تحصيل العلم مفسده غالبه على مصلحه الواقع الذى اخطأ عنه الطريق، فلا محاله لا يكون البعث المنبعث عن مثل هذه المصلحه المزاحمه لغرض جعل الداعى بنحو يجب على المولى إيصاله، و لا بنحو مرهون بوصوله العادى، بل بنحو مخصوص بوصوله من باب الاتفاق، فإنه الذى لا كلفه فيه و لا مفسده فيه، فتدبر جيدا.

هذا كله بناء على الطريقيه المحضه.

و أما على الموضوعيه و السببيه، فلا يلزم تفويت المصلحه، إلا أن الكلام فى الالتزام بالمصلحه على نحو لا يلزم منه التصويب، و الشيخ الأعظم «قدس سره»

ص: ١٣١

١- ١) فى النسخه المطبوعه: وصول العادى و الصحيح ما أثبتناه.

٢- ٢) كذا فى النسخه المطبوعه، لكن الصحيح: عدم الوصول العادى.

فى فرائده جعل السببىه على وجوه ثلاثه و حكم بأن لازم وجهين منها هو التصويب الباطل، و لا يلزم فى الوجه الثالث تصويب (١).

و قبل الشروع فيما أفاده «قدس سره» ينبغى التنبيه على مقدمه و هى أن الواجب الواقعى إن كان هى الظهر مثلا و قامت الأماره على وجوب الجمعه و التزمنا بسبببه الأماره و المصلحه فى مؤداها فالمصلحتان إما متغايرتان وجودا فقط و إما متضادتان وجودا و إما متسانختان.

فإن كانتا متغايرتين فقط من دون مضاده، فحيث إن المفروض وحده الفريضه فى الوقت و أنه لا يجب فعلا فريضتان فى وقت واحد، فلا محاله يقع التزاحم بين الملاكين.

و حيث إن المفروض فعليته و وجوب الجمعه بقيام الأماره عليه فيعلم منه أن مصلحتها أقوى تأثيرا من مصلحه الواقع، فيزول الحكم الواقعى و هو التصويب، لأن لازمه دوران بقاء الحكم الواقعى و تأثير مصلحته فيه مدار عدم قيام الأماره المخالفه على حد التصويب اللازم من دوران الحكم الواقعى مدار قيام الأماره عليه.

غايه الأمر أن الحكم لا ثبوت له حتى بثبوت المقتضى فى هذا الشق دون الشق المتقدم، فإن مجرد المزاحمه فى التأثير لا يقتضى سقوط الملاك بنفسه بل سقوطه عن التأثير فقط.

إلا- أن التحقيق أن فرض التزاحم فرض أمر غير معقول، لأن تزاحم الملاكين المقتضيين لجعل الحكم فرع تنافى مقتضاهما، و مقتضاهما غير متنافيين إلا- بملاحظه انتهاء الجعليين إلى حكمين فعليين، مع أن أحد الحكمين بنفسه و بملاكه مرتب على عدم وصول الحكم الواقعى.

ص: ١٣٢



فلنا دعويان: إحداهما ترتب الحكم و ملاكته على عدم وصول الحكم الآخر.

ثانيهما عدم فعليه الحكم الواقعي إلا بفعليه موضوعه و بوصوله لا بفعليه موضوعه كما قيل (1).

أما الأولى، فمن البين أن حجيه الأماره سواء قلنا بالطريقيه أو بالموضوعيه منوطه بكون المورد مورد التعبد بها، و ليس مورد التعبد إلا- في صورته الجهل بالواقع و عدم وصوله، و لا محاله يكون هذا الحكم عن ملاك يقتضى مثل هذا التعبد، فمصلحه الجمعه متقيده قهرا بعدم وصول وجوب الظهر.

و أما الثانيه، فقد مرّ منا مرارا أن فعليه الموضوع دخيله في فعليه حكمه المجعول عليه بنحو القضيّه الحقيقيه لا أن فعليتها تمام العله في فعليه الحكم، إذ يستحيل أن يكون الإنشاء الواقعي المتعلق بالمكلف الذى هو تمام الموضوع لهذا الحكم المجعول مصداقا لجعل الداعى و موصوفا بالباعثيه حقيقه.

و ما لم يصل الإنشاء إلى حد الباعثيه لا يضاد الزجر و لا يماثل بعثا آخر، ليلزم اجتماع الضدين أو اجتماع المتلين، و مجرد تعلق الحكم المجعول برقبه المكلف بفعليه موضوعه لا يضاد حكما حقيقيا آخر متعلقا برقبته بعد عدم مصداقيته للباعثيه فعلا.

و لا يلغو هذا الانشاء الذى هو بداعى جعل الداعى بسبب عدم فعليته بعدم وصوله، لإمكان وصوله، و تفاوت أفراد المكلفين فى الوصول و عدمه.

و إناطه الفعليه بالوصول عقليه لا- شرعيه ليكون تماميه الموضوع و فعليته منافيا لعدم فعليه الحكم، بل فعليه الموضوع يخرج الحكم المجعول على كلى المكلف عن حد القضيّه الحقيقيه و يكون كالقضيّه الخارجيه.

إلا أن مجرد تعلق ذلك الحكم الكلى بهذا الموضوع لا يجعله مصداقا

ص: ١٣٣

---

(١-١) القائل هو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول ١ و ١٧٥: ٢.

للباعث و ما لم يكن كذلك لا يجرى حديث التنافى بالتضاد و التماثل مثلا. هذا كله إن كانت المصلحتان متغايرتين فقط.

و إن كانتا متضادتين وجودا بحيث لا- يمكن قيام المصلحه خارجا بالظهر الواجب واقعا مع القيام المصلحه بالجمعه التى أدى الخبر إلى وجوبها، فمع فرض أقوائيه مصلحه الجمعه تؤثر فى وجوبها، و لا يعقل ترتب المصلحه على الظهر حتى تقتضى وجوبها واقعا.

فيلزم منه التصويب أيضا و إن كان يستلزم الإجزاء بمعنى عدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف، حيث إن الأمر بها لتحصيل ملاكها و هو الغرض ممتنع الحصول.

إلا أن التحقيق عدم لزوم التصويب، لأن جعل الحكيم مع تضاد المصلحتين إنما يكون مستحيلا إذا لزم منه التسبب إلى إيجاد المتضادتين و لا تسبب جدا إلا بلحاظ انتهاء الإنشاءين إلى الفعلية معا.

و حيث عرفت أن أحد البعثين فى طول الآخر بحيث لا- ينتهى الأمر دائما إلا إلى فعلية بعث واحد تعرف أنه لا يستلزم إيجاد المتضادين تسببا.

فالإنشاء الواقعى بنحو القضايا الحقيقيه موجود فى الطرفين.

و أما عدم فعلية الحكم الواقعى حتى مع وصوله بعد موافقه الأماره، فهو لا يستلزم التصويب، لأن سقوط الحكم بعد ثبوته إلى حال حصول ملاكته أو إلى حال امتناع ملاكته بوجود ضده أجنبى عن التصويب، بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

و ليس جعل الحكم لغوا لاحتمال وصوله قبل موافقه الحكم الظاهرى و لو بالإضافة إلى بعض أفراد المكلفين.

و إن كانتا متسانختين، فلا- محاله تقوم مصلحه موافقه الأماره مقام مصلحه الواقع من دون تصويب، لأنه من باب سقوط الأمر بحصول ملاكته.

ولا- يجب التخيير لما مر من ترتب أحد البعثين على الآخر و عدم انتهاء الأمر إلى فعليتهما في عرض واحد حتى يجب التخيير بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن للشيخ الأعظم العلامة الأنصارى «قدس سره» في فرائده طورا آخر من الكلام يناسب ذكره للمقام قال: «قدس سره» في مسأله التعبد بالأماره على الموضوعيه و اشتمال المؤدى على مصلحه وراء مصلحه الواقع إنه يتصور على وجوه:

أحدها: أن الحكم الواقعى مطلقا تابع لقيام الأماره بحيث لا يكون مع قطع النظر عن قيام الأماره حكم أصلا حتى يشترك فيه العالم و الجاهل، و ذكر أن هذا القسم هو التصويب الباطل الذى قام الاجماع على بطلانه و تواتر الأخبار به (١).

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لقيام الأماره الموافقه، بمعنى ثبوت الحكم المشترك بين العالم و الجاهل لو لا قيام أماره على الخلاف، بتقريب أن مصلحه العمل بالأماره غالبه على مصلحه الواقع و الحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه بمعنى المقتضى لذلك الحكم.

و مقتضى تصريحه هنا أن ثبوت الحكم المشترك بمعنى ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه لا الثبوت المضاف إلى نفسه و لو إنشاء.

و عليه فالفرق بين هذين الوجهين أن الأول لا ثبوت للحكم فيه حتى بثبوت المقتضى بخلاف الثانى، فانه له هذه النحو من الثبوت العرضى، فهو بملاحظه عدم ثبوت الحكم المجعول يشارك الأول و هو التصويب الباطل.

و ربما يتخيل (٢) أنه تصويب بقاء لا- حدوثا بمعنى أن قيام الأماره المخالفه موجب لسقوط الحكم المجعول لمزاحمته لملاكه من حيث البقاء.

ص: ١٣٥

١- ١) فرائد الأصول المحشى ١: ٤٨.

٢- ٢) كما فى أجود التقريرات ٢: ٦٧.

و يندفع بأن جعل الأحكام: إن كان بنحو القضايا الخارجيه أمكن دعوى أنه لا مانع عن تأثير ملاك الحكم الواقعي إلا عند قيام الأماره المخالفه الموجب لصيروره العمل على طبقها ذا مصلحه غالبه.

و أما إن كان بنحو القضايا الحقيقيه، فمن حين جعل الحكم الواقعي لا يعقل تأثير ملاكه إلا فى الحكم فى غير صوره قيام الأماره المخالفه و ظاهر كلام الشيخ أيضا ذلك، حيث قال «رحمه الله» إن الصفه (1) المزاحمه بصفه لا تصير منشأ الحكم إلى آخره.

إلا- أنك قد عرفت فى المقدمه أن المصلحتين بأى وجه كانت لا تزاحم بينهما فى التأثير حتى يخلو الواقع عن الحكم و فرض تقييد مصلحه الواقع فى نفسها بعدم قيام الأماره المخالفه خلف و خلاف ظاهر كلامه «قدس سره».

ثالثها أن تكون المصلحه فى سلوك الأماره و تطبيق العمل عليها لا أن قيامها تحدث مصلحه فى الفعل. بيانه أن التدبر التام فيما أفاده «قدس سره» فى هذا المقام بملاحظه صدر كلامه و ختامه يقضى بأن الفارق بين الوجه الثانى و الثالث هو أن الأماره على الثانى سبب لحدوث مصلحه فى ذات الفعل فلا محاله يقع الكسر و الانكسار بين الملاكين القائمين بذات الفعل من حيث التأثير.

و أما على الثالث فالفعل على ما هو عليه واقعا من الملاك القائم به، و إنما الملاك الآخر فى أمر آخر و هو سلوك الأماره و تطبيق العمل عليها و لعل نظره الشريف «قدس سره اللطيف» إلى أن المصلحه الأخرى على الثانى حيث إنها فى نفس الفعل، فالحكم المنبعث عنها حكم واقعى لذات الفعل و هو مختص بمن قامت عنده الأماره فلا حكم واقعى مشترك بين الكل بخلاف الوجه الثالث، فان المصلحه فى سلوك الأماره الحاكيه عن الحكم الواقعى، و فى تطبيق العمل عليها من حيث إن مدلولها حكم واقعى، فعنوانها مقتضى لثبوت الحكم الواقعى

ص: ١٣٦

لا مناف له، ولذا قال (١) «رحمه الله» في أواخر كلامه إن هذا من وجوه الرد على المصوبه لا أنه تصويب.

والتحقيق أن الفارق إن كان مجرد ثبوت الحكم الواقعي عنوانا على الوجه الثالث حيث إن الأمر بتطبيق العمل على الأماره بملا-حظه كون مدلولها حكم الله، دون الوجه الثاني الذي لا- شأن للأماره إلا الوساطه في ثبوت مصلحه في ذات الفعل كسائر الأسباب.

ففيه أن ثبوت الحكم عنوانا مع عدم ثبوته الواقعي إنشاء و فعلا غير مجد، لخلو الواقع حقيقه عن الحكم بمرتبه إنشائه و فعليته.

و إن كان الفارق قيام المصلحه على الوجه الثاني بذات الفعل و على الثالث بعنوان آخر فلا تراحم.

ففيه أن ذلك العنوان إن كان منطبقا على الفعل فلا- فرق في باب التراحم بين الملاكين بين ما إذا كانا قائمين بذات الفعل أو بذات الفعل و بعنوانه المتحد معه وجودا.

و أما تخيل (٢) أن المصلحه في الاستناد إلى الأماره و هو ليس من عناوين الفعل.

فمدفوع بأن المراد: إن كان قيام المصلحه بالعمل المستند إلى الأماره، فهو غير مجد، إذ الفعل بذاته له ملاك، و بما هو متحيث بحيثته له ملاك آخر، لكنه لا يجوز اجتماع الحكمين أيضا، فان الحكمين في المتحيث بذاته و بعنوانه.

و إن كان المراد قيام الملاك بنفس الاستناد فهو فعل قلبي لا يجب في غير التعبديات المحقق لدعوه الأمر فيها.

مع أن قيام المصلحه بشيء يدعو إلى البعث نحوه لا إلى غيره و إن كان

ص: ١٣٧

١-١) فرائد الأصول المحشى ١:٥١.

٢-٢) كما في أجود التقريرات ٧٠:٢.

ملزوما له فمن أين وجوب فعل الجمعه ظاهرا مثلا.

و منه تبين أن ما فى بعض نسخ فرائد الشيخ الأجل «قدس سره» من فرض المصلحه فى الأمر غير صحيح.

أما أولا، فلأن مصلحه الأمر غير استيفائيه للمكلف حتى يدعو إلى البعث و يكون موجه لتدارك ما فات من مصلحه الواقع.

و أما ثانيا، فلأن متعلق الأمر إذا لم يكن فيه بنفسه مصلحه يستحيل أن يتعلق به بعث، فإن البعث إيجاد تسيبى من المولى لفعل المكلف المحصل للملاك الموافق لغرض الأمر، والغرض متعلق بحيثه صدوره عن المكلف لا بحيثه صدوره من المولى و بقيه الكلام فى محله.

**—قوله «قده»: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفية... الخ**

قوله «قده»: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفية... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن استتباع الحجيه للحكم التكليفى إما بنحو استتباع الموضوع لحكمه، وإما بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعى، وكلاهما محل الاشكال:

أما الأول، فلأن الحجيه ليست كالملكيه ذات آثار شرعيه و لم يرتب على الحجيه شرعا وجوب العمل على طبقها حقيقه، بل لا يعقل ترتبه عليها، سواء كان الحكم المرتب حقيقيا أو طريقيا، إذ بعد جعل الحجيه اعتبارا بأحد الوجوه المتصوره لا يبقى مجال لجعل الداعى، و لا- للإنشاء بداعى تنجيز الواقع، إذ كفى بالحجّه الشرعيّه حاملا- للمكلف على ما قامت عليه، و كفى بها منجزا للواقع.

و بعد حصول الغرض من الحكم بأى معنى كان يكون الحكم بلا ملاك، و هو على حد المعلول بلا عله.

ص: ١٣٨

(١-١) كفايه الأصول ٢٧٧.

و أما الثانى، فلأن الحكم الوضعى و إن كان يصح انتزاعه بلحاظ حكم تكليفى كالجزيئيه و الشرطيه بلحاظ التكليف بالمركب و المقيد لكونه فى نفسه أمرا انتزاعيا.

إلا أن الحكم التكليفى لا يصح جعله إلا بالإنشاء بداعى جعل الداعى.

و اعتبار أمر وضعى لا يعقل أن ينشأ منه إنشاء بداعى جعل الداعى حتى يستتبع الأمر الوضعى حكما تكليفيا، و ترتب الدعوه و الباعثيه عليه غير استتباعه لمقوله الحكم التكليفى.

و أما الاستتباع فى مقام الإثبات بطور استتباع المعنى الكنائى للمعنى الممكنى عنه، فهو مع أنه غير مناسب لجعل الحجته حقيقه و استتباعها للحكم التكليفى.

يرد عليه أن الاستتباع فى مقام الإثبات يتوقف على اللزوم فى مقام الثبوت، و قد عرفت عدم اللزوم ثبوتا.

نعم جعل الحجيه عنوانا للانتقال من اللازم إلى ملزومه و هو الحكم الطلبى المصحح لانتزاع الحجيه معقول فنقول: الخبر حجه للانتقال إلى ملزوم الحجيه و هو الحكم التكليفى المصحح للحجيه الحقيقه لا- من باب الانتقال من الملزوم إلى لازمه، و هو مع منافاته للمقام مخالف لظاهر الاستتباع، فانه أخص من الاستلزام.

ثم إن الجواب الذى أجاب به شيخنا الاستاد «قدس سره» فيما يأتى مبنى على أن مجرد كون الانشاء بعنا مفهوميا انشائيا لا يلازم اجتماع المثليين و الضدين بل فيما إذا كان كالحكم الواقعى بداعى جعل الداعى.

و أما إذا كان بداع آخر من الدواعى، فهو ليس مصداقا لجعل الداعى حقيقه، و لا تماثل إلا بين فردين من طبيعه واحده لا بين فرد من الارشاد مثلا و فرد من جعل الداعى، و كذلك التضاد، فإنه ليس بين كل طبيعتين متغايرتين بل

بين طبيعتين لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد لبعدهما للخلاف بينهما.

و ما تصوره «قدس سره» هنا هو الحكم الطريقي أى الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا بداعى البعث الجدى.

و فى تصور هذا السنخ من الإنشاء بهذا الداعى إشكال.

محضه أن الإنشاء كما مر مرارا بأى داع كان هو مصداق لذلك الداعى، مثلا الإنشاء بداعى جعل الداعى مصداق لجعل الداعى، و بداعى الإرشاد إرشاد، و بداعى الاختبار اختبار و هكذا.

و من الواضح أن مفاد الهيئه و هو البعث النسبى المتحقق بوجود إنشائى يتعلق بماده مخصوصه، فهو تعجيز بالإضافه إلى تلك الماده، أو إرشاد بالإضافه إليها أو تحريك بالنسبه إليها.

فالإنشاء بداعى التنجيز مصداق لتنجيز الواقع، و جعله بحيث يستحق العقوبه على مخالفته.

و البعث الإنشائى الذى هو مصداق التنجيز لا- يعقل وروده إلا- على ماده قابله للتنجيز و التنجيز و القابل للتنجيز مثلا هو الخبر و للتنجيز هو الحكم الواقعى المخبر به، و هما لا يعقل تعلق البعث الانشائى بهما.

و ما تعلق به البعث الإنشائى كالصلاه أو كتصديق العادل الذى هو منطبق عليها أو لازمها، و شىء منهما غير قابل للتنجيز و لا للتنجيز، إذ القابل للتنجيز حكم الصلاه لا نفسها، و القابل للتنجيز الحاكى عن حكمها لا نفسها و لا لازم نفسها، إذ لا معنى لتنجيز اظهار الصدق و لا لتنجيزه.

و بهذا البرهان تعرف أن الإنشاء بداعى التنجيز بحيث يكون مصداقا له غير معقول.

نعم استفاده تنجز الواقع من مثل صدق العادل معقوله بوجه آخر، و هو أن المراد من التصديق هو التصديق الجنانى كما هو ظاهره لا التصديق العملى



و حيث إن اعتقاد الصدق الخبرى ملازم لاعتقاد الواقع، فالأمر بالتصديق الجنائى يمكن أن يكون كناية عن الأمر بلازمه و هو الاعتقاد بالحكم.

و هذا الأمر كما يمكن أن يكون حقيقه لجعل الداعى إلى تحصيل العلم بالفحص عن الخبر و يمكن أن يكون أمرا بترتيب الأثر المرتب على الاعتقاد فيما إذا كان له أثر عملى، كذلك يمكن أن يكون هذا الأمر بداعى إظهار معلوميه الواقع فى المؤدى ليرتب عليه أثره و هو التنجز، ضروره أن الاعتقاد بواقعيه المؤدى يلزم معلوميه المؤدى، فهذا تنجز للواقع إثباتا لا- ثبوتا، فإنه متكفل لإظهار تنجز الواقع.

و أما تنجز الواقع ثبوتا فيما (1) يمكن جعله متنجزا من جعل الحجية أو جعل العقاب أو جعل الحكم المماثل الذى لا يلزم منه محذور كما سلكناه سابقا فى مقام دفع الاشكال.

و لا- يخفى أن هذا البيان لا يجرى فى التصديق العملى فإن إظهار الصدق و ظهور الصدق بالعمل ناش من العمل، و ليس من ظهور الحكم الذى يترتب عليه تنجز الحكم الموجب للحركه نحو العمل، فلا تغفل.

و قد عرفت مما تقدم أن الأمر الطريقي بوجه آخر و هو جعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر معقول.

لكنه غير مراد من العبارة لأن ظاهرها أن الحكم الطريقي حيث إنه ليس جعلاً- للداعى لا يكون فردا مماثلا للحكم الواقعى فلا يراد منه إلا الإنشاء بداعى تنجز الواقع.

## فى وجه آخر للجمع بين الحكيمين

### إشاره

ثم إن هنا تقريبا آخر فى رفع التماثل و التضاد بحمل الأمر الظاهرى على

ص: ١٤١

الإرشاد حكاة بعض أجله (١)العصر عن استاده«قدس سره»و هو أن الأمر بالعمل بالطريق في صورته انفتاح باب العلم الموافق للواقع إنما يعقل فيما إذا كان في تحصيل العلم بالواقعات مفسده غالبه على مصلحه ما لا يؤدي إليه الطريق،فيجب على الحكيم مراعاة،ما هو أقوى،و صرف المكلف عن تحصيل العلم بالأمر بالعمل بالطريق.

و حيث إن بعض الطرق أقرب إلى الواقع من غيره،فللمولى إرشاد العبد إلى كون الخبر أقرب إلى الواقع من غيره،فالأمر بتصديق العادل ليس حكماً مولويًا و جعلاً للحكم المماثل حقيقه،بل إرشاد إلى أن قول العادل أقرب إلى الواقع.

و فيه أولاً: أن البعث الإنشائي إلى شيء لا بد من أن يكون إرشاداً إلى ما في متعلقه من الأثر المترقب منه المرشد إليه،فالأقربيه صفه في الخبر لا في تصديق العادل،و المفروض تعلق الأمر الإرشادي بتصديق العادل لا بنفس قول العادل و إخباره.

و ثانياً: سلمنا أن معنى الإرشاد هنا هو أن العمل بالخبر عمل بالأقرب و هو عنوان للعمل يرشد إليه.

لكنه ليس كل بعث إنشائي إرشاداً إلى أي شيء،مثلاً إذا قيل اعمل بالخبر دون غيره أمكن أن يكون إرشاداً إلى أقربيه الخبر من غيره.

و أما مجرد الأمر بالعمل بالخبر ابتداءً فلا- يكون إرشاداً بمدلوله إلى كون الخبر أقرب من غيره،و تخصيص الأمر بالعمل بخصوص الخبر و إن كان يدل بدلاله الاقتضاء و أن التخصيص بلا مخصص محال على أنه أقرب إلى الواقع من غيره،لكنه لا دخل له بالإرشاد إلى الأقربيه بنفس البعث.

و ثالثاً: سلمنا كونه إرشاداً إلى الأقربيه لكنه غير متكفل لحججه الخبر لا

ص: ١٤٢

جعلاً و لا كشفاً، إذ المفروض عدم كونه بصدد جعل الحجية و لا بداعى إظهار تنجز الواقع، بل بداعى الإرشاد إلى الأقربيه.

و كون الخبر واقعا أقرب من غيره لا يقتضى عدم تحصيل العلم و استحقاق العقاب على عدم العمل بالخبر إلا بدلاله الاقتضاء و هو أنه لو لم يكن للخبر الأقرب إلى الواقع شأن و أثر لم يكن معنى لقيامه مقام الإرشاد إلى الأقربيه لكونه لغوا.

لكنه غير مفيد لأن الكلام فى الدليل المتكفل لحجيه الظن و رفع التماثل و التضاد عنه مع كونه كذلك.

و الأولى بعد فرض الإرشاد جعل الإنشاء بداعى الإرشاد إلى ما فى تصديق العادل و الأخذ به و استماع قوله من الخروج من تبعه رده و عدم العمل على طبقه، فيكشف بدلاله الاقتضاء عن حجّيته.

إلا أن الكلام بعد فى أن الحجية فى مقام الثبوت بأى معنى حتى لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين، فمجرد حمل الإنشاءات على الإرشاديه لا يجدى شيئاً، فتدبرّ جيّداً.

فى دفع التنافى فى خصوص الأمارات.

**—قوله «قده»: لأن أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه... الخ**

—قوله «قده»: لأن أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه... الخ (١)

فى قبال المصلحه فى المؤدى.

و لا- يخفى عليك أن الطريقية متقومه بعدم مصلحه ما وراء مصلحه الواقع فى متعلقه لا- بكون نفسه ذا مصلحه، و إلا فالإنشاء مطلقاً يكون الغرض منه قائماً به، و هو: تاره جعل الداعى، و أخرى جعل المنجز مثلاً.

ص: ١٤٣

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٧.

و هو غير الغرض من الواجب و هى المصلحه القائمه بذات الواجب.

و حيث إنه ليس فى مورد الأمر الطريقي مصلحه زائده على مصلحه الواقع، فلا يعقل أن يكون فى مورد إرادته تشريعيه أخرى، فلا يعقل أن يكون فى مورد بعث آخر، فلا محاله يكون الإنشاء بداعى تنجيز الواقع، لا بداعى البعث مثلا. و حيث إن البعث الطريقي بداعى تنجيز الواقع و إيقاع المكلف فى كلفه الواقع، فلا- دعوه لنفسه بما هو، و لذا ليس لهذا الأمر الطريقي بما هو مخالفه أو موافقه، لأن الغرض منه جعل الخبر منجزا للواقع لا جعل الداعى إلى العمل.

نعم هو موجب لدعوه الأمر الواقعي، و كونه منجزا له بلحاظ أن مخالفه التكليف الذى قام عليه طريق منصوب من قبل المولى- بحيث جعله الشارع محققا لدعوه تكليفه الواقعي- كمخالفه التكليف الواصل بالحقيقه خروج عن زى الرقيته و رسم العبوديه، فيكون ظلما على المولى، و موجبا لاستحقاق الذم و العقاب.

نعم يمكن تصور الأمر الطريقي كما تقدم بوجه آخر، و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى لكنه بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا مصلحه إلا- مصلحه الواقع و لا- إرادته تشريعيه إلا- الإراده الواقعيه، و لا- بعث حقيقى فى قبال البعث الواقعي، و يترتب عليه تنجز الواقع بهذا العنوان الواصل.

لكن خروجه عن المماثله المستحيله مع الإنشاء الواقعي مبنى على دخل الوصول فى فعليه الباعثيه كما قدمناه فى أول [\(1\)](#) البحث، فمجرد عدم تعدد المصلحه و عدم تعدد الإراده لا يجدى، بل لا بد من فرض عدم تعدد البعث بالحمل الشائع أيضا.

و حيث إن المصنف العلامه «قدس سره» بصدد إثبات أمر غير مماثل

ص: ١٤٤

(١-١) التعليقه ٥٥.

للبحث فلا محاله لا ينطبق على ما أفاده هذا التقريب بل التقريب المتقدم.

### —قوله «قده»: وإن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ... الخ

—قوله «قده»: وإن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ... الخ (١).

ظاهر العبارة وإن كان عدم ثبوت الإرادة و الكراهه مطلقا حتى في الحكم الحقيقي في المبدأ الأعلى إلا- أن غرضه «قدس سره» كما يكشف عنه آخر كلامه و ما تقدم منه في مبحث الطلب و الإرادة، و صرح به في مباحث آخر أن حقيقة الإرادة و الكراهه ليست إلا- العلم بالمصلحه و المفسده: فإن كانتا بلحاظ نظام الكل كانت الإرادة و الكراهه تكوييتيين. و إن كانتا بلحاظ خصوص أفعال المكلفين كانت الإرادة و الكراهه تشريعتيين، فليس للإرادة و الكراهه مطلقا مصداق فيه تعالى، إلا العلم بالمصلحه و المفسده.

و قد نبهنا على ما فيه في مبحث الطلب و الإرادة مفصلا (٢). و مجمله أن المفاهيم متخالفه لا- مترادفه، و الرجوع الواجب في صفات الواجب هو الرجوع من حيث المصداق، و مرجع جميع الصفات ذاته الأقدس تعالى و تقدس.

و كما أن حقيقة العلم نحو من الحضور، و هو تعالى حاضر ذاته لذاته و يتبع حضور ذاته لذاته يعلم مصنوعات، كذلك هو عز اسمه وجود صرف و الوجود المحض محض الخير و الخير المحض محض الرضا و الابتهاج و المحبه، و من أحب شيئا أحب آثاره (٣)

ص: ١٤٥

١- (١) كفايه الأصول ٢٧٧.

٢- (٢) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٥١.

٣- (٣) فإن المراد بالذات في مرتبه الذات نفس الذات و لا يعقل أن يكون شيء مرادا بالعرض إلا ما يوجد في دار الوجود بتبع الذات فما يكون مأمورا به إنما يكون مرادا بالإرادة الذاتيه إذا كان مما يوجد في الخارج لدخله في النظام التام و هو حينئذ مراد بالإرادة التكويتيه. و أما ما لا يوجد في الخارج و إن كان مأمورا به فهو لا يعقل أن يكون مرادا بتبع مراديه

و منه يعرف الخبير أنه لا أثر للإرادة التشريعيه فى صفاته تعالى، ثم إنزال الكتب و إرسال الرسل و البعث و الزجر من جمله النظام التام الذى لا أتم منه نظام، فتكون مراده بالإرادة التكوينية، كما فى غيره تعالى على ما عرفت سابقا، فافهم أو ذره فى سنبله، فكل موفق لما خلق له.

**—قوله «قده»: فلا محاله ينقدح فى نفسه الشريفه... الخ**

—قوله «قده»: فلا محاله ينقدح فى نفسه الشريفه... الخ (١).

قد عرفت سابقا أن الإرادة التشريعيه تمتاز عن التكوينية بتعلقها بفعل الغير، و ذلك إنما يعقل إذا كان للفعل المراد فائده عائده إلى المرید.

بداهه أن الشوق النفسانى إلى شىء بنفسه لا يعقل، إلا عن فائده عائده إلى ذات الفاعل أو قوه، من قواه، و هو غير ثابت فى الأحكام الشرعيه، فإن مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع.

نعم إرادته البعث و الزجر معقوله حتى فى المبدأ الأعلى و هى إرادته تكويته كما عرفت.

و أما ما أفاده «قدس سره» من أن الحكم الموحى به حكم شأنى فلا معنى لظاهره، إلا الحكم الثابت بثبوت المصلحه نحو ثبوت المقتضى، بثبوت المقتضى، فيرجع الأمر إلى أن الموحى به نفس المصلحه الباعثه على الحكم.

و ليس الحكم الموحى به كليته كذلك، و لا خصوصيه فى المقام تقتضى ذلك و إن امكن ذلك أحيانا بتفويض الأمر إلى النبى صلى الله عليه و آله و فى نعوته صلى الله عليه و آله المفوض إليه دين الله، و إلا فالكتاب الالهى مملو من الأحكام الإنشائية.

(٣)

الذات إذ ليس من آثاره و معاليله و مجعولاته حتى ينبعث من الذات و ابتهاجه الذاتى اراده و ابتهاج بما له التخصيص فى مرتبه الذات كى يعقل أن يكون الابتهاج الذاتى ابتهاجا به بالعرض و بالتبع، فافهم جيدا فإنه دقيق. منه عفى عنه.

ص: ١٤٦

نعم يمكن أن يراد بالحكم الشأني ما يقابل الفعلى و هو الحكم الانشائى و حينئذ يراد من قوله الموجبه لإنشائه بعثا و زجرا البعث منه صلى الله عليه و آله فعلا على طبق الإنشاء الموحى به و الأمر سهل.

### —قوله «قده»: و لا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا...الخ

—قوله «قده»: و لا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا...الخ (١).

إذ لم يجتمع فردان مما هو تحريك و بعث بالحمل الشائع أو بعث و زجر كذلك بالإضافة إلى فعل المكلف و إن اتفقا فيما هو بعث أو زجر بالحمل الأولى و لا- تماثل و لا تضاد إلا بين الشئيين بنحو وجودهما الحقيقى الذى يترتب عليه أثر (٢) المرغوب منه.

### —قوله «قده»: إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى...الخ

—قوله «قده»: إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى...الخ (٣).

لا يقال: حمل المكلف على خلاف ما هو المراد منه جدا محال، و لا شبهه أن البعث و إن كان طريقيا يوجب اتصاف الخير بصفه موجب له حمل المكلف على الفعل.

فمع المخالفه للحكم الواقعى يوجب حمل المكلف و لو بالواسطه على خلاف ما هو المراد منه جدا.

لأننا نقول: الداعى إلى الفعل و الحامل عليه نفس التكليف الواقعى الواصل بتوسط الحججه الشرعيه.

و مع مخالفه الأماره للواقع لا- تكليف فى موردها كى يكون داعيا، و احتمال ثبوت التكليف بواسطه قيام ما ينجزه على تقدير ثبوته و إن كان حاملا له على الفعل، إلا أنه لا حامل و لو بالواسطه من الشارع للبعد على خلاف ما هو المراد

ص: ١٤٧

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٨.

٢-٢ (٢) كذا فى النسخه المخطوطه بغير خطه قده، و الصحيح: الاثر.

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٢٧٨.

منه جدا و لعله «قدس سره» أشار إلى ذلك بقوله فافهم.

### —قوله «قده»: فلا محيض في مثله إلا... الخ

—قوله «قده»: فلا محيض في مثله إلا... الخ (١).

الإباحه إنما تنافى الإراده و الكراهه النفسائيتين بالعرض لا بالذات، إذ لا مقابله بينهما، بل الإراده حيث إنها ملزومه للبعث، و هو مناف بالذات للترخيص فينافى ملزومه بالعرض.

و كذا تنافيهما من حيث المبدأ، فان الإراده منبعثه عن كمال الملاءمه للطبع، و الكراهه عن كمال المنافره للطبع، و الإباحه تنبعث غالبا عن عدم كون المباح ملائما و منافرا، و بين الملاءمه و عدمها و المنافره و عدمها منافاه بالذات، و بين لزمهما بالعرض.

نعم حيث إن الإباحه هنا منبعثه عن مصلحه موجه لها لا عن عدم المصلحه و المفسده في الفعل، و إلا لم يعقل مزاحمه بين الأقتضاء و المقتضى، فلذا ينحصر وجه المنافاه في الجهه الأولى، فلو أمكن انفكاك الإراده عن البعث الفعلى لم يكن الإباحه هنا منافيه للإيراده أو الكراهه الواقعيه بوجه لا- ذاتا و لا- عرضا بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلى من جميع الجهات و المفروض أنه المنافى للإباحه فلا منافاه للإباحه مع الإراده حتى لا تنقدح بسببها، فتدبر جيدا.

ثم إنه «قدس سره» لم يتعرض لسائر الأصول كالأستصحاب مثلا، فإنه لا يتعين فيه جعل الحكم التكليفى حتى يرد فيه محذور المماثله و المضاده، بل يمكن أن يكون بعنوان اعتبار بقاء الكاشف التام، أو جعل المنجز فى السابق منجزا فى اللاحق، فيكون كالحكم الطريقي فى الأمارات.

و ربما يقال (٢): بكون مثل الاستصحاب برزخا بين الأمارات و مثل أصل

ص: ١٤٨

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٨.

٢- ٢) القائل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات ٢: ٧٨.



البراءة بتقريب أن المرتبة التي يكون بها تلك الصفه النفسائيه علما لها حيثتان:

إحداهما حيثيه الإضافه إلى ما فى الخارج، وبهذا الاعتبار يكون وصولا و انكشافا لما فى الخارج.

و ثانيتهما حيثيه الجرى العملى على وفق اليقين بمقتضى الطبع و العاده.

و المجعول اعتبارا فى باب الأمارات هى حيثيه الأولى من العلم.

و المجعول اعتبارا فى باب الاستصحاب مثلا- هى حيثيه الثانيه منه من دون جعل حكم تكليفى فى البابين، فلا- يلزم اجتماع المثليين و الضدين.

و انت خبير بأن مرجع اعتبار العلم بما له من حيثيه اعتبار تلك حيثيه للأماره أو لمورد الأصل كما هو واضح بملاحظه اعتبار العلم من حيث الانكشاف و الوصول، فان مرجعه إلى اعتبار الانكشاف و الوصول التام، فإن الوصول و الانكشاف الأعم من الحقيقى و الاعتبارى هو الموضوع الذى يترتب عليه حكم العقل بتنجز الواقع.

مع أن اعتبار العلم بالحيثيه الثانيه لا- معنى له، إذ الجرى العملى عنوان العمل، و ليس موضوعا لأثر عقلا و لا شرعا حتى يكون اعتبار الجرى العملى تحقيقا لموضوع ذلك الأثر، بل قابل لتعلق التكليف به كالتصديق العملى فى باب الخبر.

و إن أريد اعتبار المتحيث بما هو متحيث و مرجعه إلى اعتبار الكاشفيه و الموصليه فى باب الأمارات و اعتبار المحركيه و السببيه للجرى عملا فى الاستصحاب.

ففيه أن اعتبار الكاشفيه تحقيق لما به يتنجز الواقع، فيكون تحقيقا لموضوع الحكم العقلى.

بخلاف اعتبار المحركيه و الاقتضاء للجرى عملا، فإنه ليس تحقيقا لموضوع ذى أثر عقلا و لا شرعا.

أما شرعا فواضح.

و أما عقلا فلأن تنجز الواقع أثر الوصول و الانكشاف، لا أثر وجود المحرك بما هو حتى يكون اعتباره تحقيقا للموضوع، بل هو فى الحقيقة تحقيق للتحريك الاعتبارى نحو العمل و فيه نتيجة محذور اجتماع المثلىن مثلا، فان اجتماع بعثين و تحريكين نحو فعل واحد إذا كان محالا لم يكن فرق بين أنحاء التحريك الاعتبارى.

و منه يعلم أيضا أن تخصيص كل من الأماره و الاستصحاب بحيثه من الحثيتين يوجب عدم تنجز الواقع بالاستصحاب، حيث لم يعتبر فيه الانكشاف، و اعتباره مع اعتبار المحركيه فيه يوجب أن يكون الاستصحاب أقوى من الأماره، لمكان اشتماله على ما فى الأماره و زياده.

**—قوله «قده»: بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف... الخ**

—قوله «قده»: بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف... الخ (١).

قد عرفت سابقا أنه: لو أريد من ذلك الفعلية من جهه لا من جميع الجهات.

ففيه أن الفاقد لبعض جهات الفعلية باق على الشأتيه، و الشىء ما لم ينسد جميع أبواب عدمه لم يوجد، فهو حكم غير فعلى.

و لو أريد من ذلك كون الفعلية ذات مراتب فالفعلية من مرتبه لا ينافى الفعلية من مرتبه أخرى.

ففيه أن الشده و الضعيف فى الطبيعه لا يرفع تماثل فردين من طبيعه واحده و لا تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين، كما يظهر لمن أمعن النظر فى اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوى أو سواد ضعيف مع بياض قوى فى موضوع واحد.

ص: ١٥٠

(١-١) كفايه الأصول ٢٧٨.

و أما إذا أريد من الحكم الفعلى من جهه الحكم بداعى إظهار الشوق المطلق لا بداع البعث و التحريك فهو فعلى من قبل هذه المقدمه.

ففيه ما تقدم سابقا أن الشوق إذا بلغ حدا ينبعث منه جعل الداعى كانت إرادته تشريعيه، و هى منافيه لإرادته أخرى على خلافها أو الاذن فى خلافها، و إذا لم يبلغ هذا الحد، فلا يكون القطع به موجبا للامثال و لا مثل الإنشاء بداعى إظهار الشوق المطلق جعلاً للداعى، إذ لا ينقلب الشىء عما هو عليه كما مر مرارا.

نعم ما أفاده «قدس سره» يتجه على ما اخترناه فى حقيقه الحكم الفعلى من أنه الإنشاء بداعى جعل الداعى فى قبال سائر الدواعى و ما يكون أمره بيد المولى هو هذا المعنى.

إلا أن هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثاً و داعياً أو زاجراً و ناهياً، إلا إذا وصل إلى العبد كما مر غير مره.

فإن أريد من الفعلية تمام ما بيد المولى فى مقام تحريك العبد كان ما أفاده «قدس سره» وجيهاً.

و الفعلية الحقيقية الموجهة لاتصاف الشىء بالباعثيه موجهة بجهه الإمكان إنما تكون بالوصول إلى العبد.

و عليه، فمرتبه الفعلية و التنجز فى جميع الأحكام واحده، و حينئذ فالحكم على خلاف الحكم الواقعى على طبق القاعده، لا من جهه اللابديه و الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

**—قوله «قده»: ضرورة عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية... الخ**

—قوله «قده»: ضرورة عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية... الخ (١).

هذا—بناء على كون الحكم الواقعى إنشائياً محضاً لا بداعى البعث

ص: ١٥١

والتحريك كما بنى «قدس سره» عليه فى غير مورد من تعليقاته الأنيقه على رسائل شيخه العلامة الأنصارى «قدس سره» فى غايه الوضوح.

إلا أن الإنشاء المحض بلا داع هو فى نفسه محال، لاستحاله صدور الفعل الاختيارى بلا إرادته، وإرادته بلا داع.

و الإنشاء بداع غير داعى جعل الداعى لا يتربق منه فعلية البعث و الزجر، فلا يكون فعلية إلا فعلية الإرشاد أو الامتحان أو جعل القانون و نحوها، فلا تصل النوبه على أى تقدير إلى هذا المحذور.

و أما الإنشاء بداعى البعث أو الزجر مع عدم كونهما بعثا و زجرا بالحمل الشائع، إلا بعد الوصول بنحو من أنحائه إلى العبد، فلا يرد عليه هذا المحذور، إذ عدم الفعلية لعدم الوصول، و معه فهو حكم بعثى أو زجرى.

و حيث إن الفرض فرض الوصول فلا محاله يستحق على مخالفته العقوبه.

و كما أن الوصول بالعلم الذى هو الوصول بلا عنايه يوجب إمكان الدعوه، كذلك الوصول بالخبر الذى اعتبر له وصف الحجيه بنحو من الأنحاء المتقدمه يوجب إمكان الدعوه، و يستحق بمخالفته العقوبه.

نعم بناء على المشهور من إنشاء أحكام مماثله على طبق ما تضمنه الخبر يكون الداعى نفس هذا الحكم المماثل، و هو على الفرض واصل.

و كونه هو الحكم الواقعى تعديدا لا يقتضى عدم الفعلية، لما عرفت من أن عدم الفعلية ليس لأجل خلل فيما يكون أمره بيد الأمر بل لاعتبار الوصول عقلا فى إمكان الدعوه و وصول الحكم الظاهرى ليس بالتعبد بل بالحقيقه.

**—قوله «قده»: فإنه يقال لا يكاد يحرز... الخ**

—قوله «قده»: فإنه يقال لا يكاد يحرز... الخ (1).

بيانه أن الأماره: إذا كانت مبلغه للحكم الإنشائى إلى مرتبه الفعلية

ص: ١٥٢

و دلت الأماره على حكم أدت الأماره إليه بهذا العنوان، فلا محاله يكون عنوان الأماره الحكايه عن حكم فعلى بحسب العنوان.  
و مقتضى الحجيه جعل الحكم المماثل على طبق المحكى بها و المماثل لحكم فعلى عنوانا حكم فعلى تعبدا، فيترتب عليه آثار وصول الحكم الفعلى تعبدا.

و أما إذا اختلفت إحدى المقدمتين، فلا موجب للالتزام بجعل الحكم الفعلى تعبدا.

و من البين أن المقدمه الأولى محل المنع، حيث لا دليل على كون الأماره مبلغه للحكم الإنشائي إلى مرتبه الفعليه، و مجرد الاحتمال و الإمكان غير مجد.

و المقدمه الثانيه باطله وجدانا، إذ الأماره لا تحكى إلا عن الواقع، لا الواقع الذى أدت إليه الأماره، بل يستحيل إذا كان المراد تأديه شخص تلك الأماره الحكايه.

لا- يقال: لم لا- تكون من قبيل الموضوعات المركبه التى أحرز أحد جزأيها بالوجدان و الآخر بالتعبد، و قيام الأماره وجدانى، و الحكم الإنشائي تعبدى، فيكون مصداقا للبعث الفعلى بحسب الفرض لا بالتعبد بحكم فعلى.

لأننا نقول: لا- مساس للأماره بالحكم التعبدى بل يحكى عن حكم واقعى محض و لا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الأماره بل مجرد ثبوت الواقع تعبدا بسبب قيام الأماره على نفس الواقع.

**—قوله «قده»: و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق... الخ**

—قوله «قده»: و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق... الخ (١).

توضيحه أن حمل الأحكام الواقعيه على الإنشاءات الغير الفعليه للفرار عن اشكال القطع بثبوت المتنافين فى صوره الموافقه و المخالفه معا.

ص: ١٥٣

و هذا إنما يجدى مع عدم احتمال أحكام بعثيه أو زجرية فى موارد الأصول، و الأمارات، و إلا فلا يجدى، ضروره أن احتمال ثبوت المتنافيين كالقطع بثبوت المتنافيين فى الاستحاله.

فلا- مناص لمن يوفق بين الواقعى و الظاهرى، إلا إنكار هذا الاحتمال رأسا و لا مجال لإنكاره فى نفسه إلا ممن لا يمكنه التوفيق إلا بذلك.

و أما مع حمل الحكم الواقعى على الفعلى من وجه و الظاهرى على الفعلى بقول مطلق فلا يضره هذا الاحتمال كما أنه لا يرد عليه اشكال عدم لزوم الامتثال.

**—قوله «قده»: بأن الحكمين ليسا فى مرتبه واحده... الخ**

—قوله «قده»: بأن الحكمين ليسا فى مرتبه واحده... الخ (١).

بداهه تقدم الحكم الواقعى كالمصلحه المقتضيه له طبعا على الجهل به و الجهل به مأخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى المتقدم عليه طبعا فهو متأخر عن الحكم الواقعى طبعا بمرتبتين إنما الكلام فى ارتفاع المنافاه بالتقدم و التأخر الطبيعىين.

و ربما يوجه ذلك بأن اشتغال الفعل المجهول حكمه الواقعى على مصلحه مقتضيه للحكم على خلافه أمر ممكن.

و حيث إن هذا المقتضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعى الثابت بحيث لولاه لم يكن اقتضاء، فلا محاله لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثير المقتضى للحكم الواقعى، إذ المرتب على شىء إما أن يوجد مترتبا فقد أثر المقتضى فى كليهما أثره و إما أن لا يوجد فلا مانعيه، إذ المانعيه بعد الوجود.

و أما المقتضى للحكم الواقعى، فهو أيضا لا يمنع عن تأثير المصلحه المقتضيه للحكم الظاهرى، لأن المصلحه المزبوره لا تقتضى فى مرتبه الجهل شيئا

ص: ١٥٤

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٧٩.

ينافى مقتضى المصلحه المقتضيه للحكم الظاهري و المانعيه تنشأ من التنافى، إذ المفروض ترتب اقتضاء المصلحه للحكم الظاهري على الحكم الواقعي، فلم يكن من قبل الحكم الظاهري مانعيه حتى يقتضى المصلحه الواقعيه خلاف مقتضى المصلحه الظاهريه فيتنافيان و يتمانعان.

و لا- تقتضى المصلحه الواقعيه فى مرتبه الجهل بالحكم الواقعي شيئاً حتى تكون المانعيه مختصه بها، إذ: كما أن موضوع الحكم الواقعي لا- يعقل أن يتقيّد بالجهل بالحكم و لا- بالعلم به و لا- بالأعمّ منهما، إذ كل ذلك من عوارض عارض الموضوع، فيلزم عروض الشيء لنفسه.

كذلك المصلحه المقتضيه للحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيّد (١) بشيء من عوارض مقتضاه (٢) للزوم توقف اقتضاء الشيء على اقتضائه، فالمصلحه الواقعيه لا تقتضى فى مرتبه الجهل بالحكم الواقعي شيئاً أبداً حتى يعقل التنافى و المانعيه.

و لا- يخفى عليك أن المصلحه المقتضيه للحكم الظاهري كما أفيد لا يعقل أن تكون مانعه، إذ المانعيه بعد الوجود و فرض وجود مقتضاها و تماميتها فى الاقتضاء التزم باجتماعهما.

لكنها لا يعقل تماميه اقتضاها لمكان مانعيه المصلحه المقتضيه للحكم الواقعي عنها لعدم توقف مانعيها على اقتضاها شيئاً فى مرتبه الجهل بالحكم الواقعي.

بيانه أن معنى التقدم و التأخر فى المرتبه هو التقدّم و التأخر بالطبع و ملاك التقدم بالطبع كما أشرنا إليه فى بعضى الحواشى السابقه أن للمسمى بالمتقدم إمكان الوجود و لا وجود للمتأخر بخلاف المتأخر، فإنه ليس يمكن أن يوجد إلا

ص: ١٥٥

١- ١) و الصحيح: أن تتقيّد، بالتأنيث.

٢- ٢) و الصحيح: مقتضاها.

و المتقدم موجود كالواحد، فإنه متقدم على الاثنان حيث لا يوجد الاثنان إلا و الواحد موجود بخلاف الواحد فإن له إمكان الوجود و لا وجود للاثنين، و هكذا كل عله ناقصه بالإضافة إلى معلولها فإنها متقدمه عليه بهذا النحو من التقدم.

و من البديهي أن هذا المعنى من التقدم و التأخر لا ينافي المعية في الوجود الخارجى، فقولهم المصلحه المقتضيه للحكم الواقعى لا تقتضى في مرتبه الجهل شيئاً غاية عدم اقتضائها حكماً له المعية بالطبع مع الحكم الظاهرى لاستحالته كما تقدم، و ذلك لا ينافي اقتضائها حكماً له المعية في الوجود الخارجى مع الحكم الظاهرى كما هو كذلك قطعاً.

فحينئذ يتمحض البحث في أن الاجتماع المستحيل في المتضادين يكفى فيه المعية في الوجود الخارجى، أو لا بد فيه من المعية بالطبع، أو عدم كون أحدهما متقدماً على الآخر تقدماً طبعياً.

و من راجع فطرته السليمه يقطع بأن المعية الوجودية الزمانية كافيته في الاجتماع المستحيل إذ المعانده و المطارده بين الضدين و غيرهما من أنحاء المتقابلين إنما يكون بحسب الوجود، و ليس مرتبه الطبع من المراتب الوجوديه الخارجيه كى يقال: إنه لا مزاحم للموجود في هذه المرتبه، كيف و ربما يكون المتقدم و المتأخر بالطبع متساويين في نيل الوجود الخارجى الزمانى؟

و يمكن تقريب هذا الوجه بنحو آخر لا- يتوقف على لزوم المعية بالطبع في التضاد و ملخصه أن كل مقتضيين لم يكن بينهما تمنع في التأثير، فلا محاله يؤثر كل منهما.

و هنا كذلك، لأن مقتضى الحكم الظاهرى لإناطته بثبوت الحكم الواقعى و الجهل به لا يعقل أن يمنع عما يتوقف عليه.

و مقتضى الحكم الواقعى إنما يمنع عما يزاحمه في التأثير، و حيث فرض عدم



مزاحمته فى التأثير، فكيف يعقل أن يمنع عما لا يزاحمه؟

و يندفع بأن إناطه مقتضى الحكم الظاهرى بما ذكرنا تاره يكون بنحو الشرط المتقدم و أخرى يكون بنحو الشرط المقارن.

أما على الأول، فالفرض المذكور يقتضى عدم المزاحمه فى التأثير، لكنه يقتضى تأثير مقتضى الحكم الواقعى، حيث إنه بلا مانع، و بعد تأثيره أثره لا يعقل تأثير مقتضى الحكم الظاهرى لا لوجود المزاحم فى التأثير، إذ لا يتربق من مقتضى الحكم الواقعى تأثير آخر بعد تأثيره، بل لعدم قابليه المحل للحكم الظاهرى لاشتغاله بضده، و المانع من الاجتماع غير منحصر فى تزاحم السببين.

و أما على الثانى، فمقتضاه المقارنه الزمانيه بين الشرط و المشروط فيكون تأثير كل منهما مقارنا لتأثير الآخر، فيقع المزاحمه بين المؤثرين، إذ كما أن التقدم الطبعى لا يرفع التضاد بين الحكامين كذلك لا يرفع التزاحم بين السببين و عليه فأصل الإناطه محال: فتدبره فإنه حقيق به.

**فى بيان وجه آخر للجمع بين الحكامين:**

**إشاره**

و هنا تقريب آخر لا من حيث ترتب الحكامين و لا من حيث ترتب السببين بل من حيث تعدد موضوع الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى حكى عن بعض الأجله (1) «قدس سره» ملخصه أن الأحكام لا تتعلق بالموجودات الخارجيه حتى يتوهم أن الشرب الخارجى المجهول حكمه مجمع لموضوع الحكم الواقعى و موضوع الحكم الظاهرى، فيلزم اجتماع المتضادين مثلاً فى موضوع واحد، بل تتعلق بالموجودات الذهنيه من حيث إنها حاكيه عن الخارج، و العنوان المتعلق للحكم الواقعى مع العنوان المتعلق للحكم الظاهرى لا يجتمعان فى الوجود ذهنى حتى يكون هناك مجمع عنوانى لموضوعى الحكامين، و ذلك لأن

ص: ١٥٧

١- ١) و هو السيد المحقق الفشاركى الاصفهانى قدس سره حكاه عنه تلميذه المحقق الحائرى قدس سره. درر الفوائد: ٢- ٣٥١.

موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه و الشك فيه، و موضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم، فكيف يجتمع لحاظ التجرد، و لحاظ الاتصاف؟

و بعبارته أخرى موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث نفسه، و موضوع الحكم الظاهري الفعل بملاحظته ثبوت الحكم له و لحاظه من حيث نفسه و لحاظه من حيث ثبوت الحكم له متنافيان.

و هذا بخلاف الصلاة و الغضب فان مجمعهما عنوان الصلاة في الغضب و ليس أحدهما ملحوظا بنحو لا يجتمع مع الآخر.

و الجواب عنه يتوقف على تمهيد مقدمه و هي أن الماهية: تارة تلاحظ بنفسها بحيث يكون النظر مقصورا ذاتا على ذاتها و ذاتياتها من دون إضافتها و قياسها إلى الخارج عن ذاتها، و هي في هذه الملاحظة ليست إلا هي غير واجده بوجودان ماهوي إلا لذاتها و ذاتياتها، و في هذه الملاحظة لا تصلح إلا للحكم عليها بذاتها و ذاتياتها لا بالخارج عنها، فإنه خلف، إذ المفروض عدم مقايستها و إضافتها إلى الخارج عن ذاتها.

و أخرى تلاحظ مقيسه و مضافه إلى الخارج عن ذاتها و هي في هذه الملاحظة لها اعتبارات ثلاثة.

أحدها: ملاحظتها و اعتبارها مع ذلك الشيء و مقترنه به كالكتابه مثلا و يسمى بالماهية بشرط الشيء.

ثانيها: اعتبارها مع عدم الكتابه و تسمى بالماهية بشرط لا.

ثالثها: اعتبارها بحيث لا تكون مقترنه بالكتابه و لا مقترنه بعدمها و تسمى بالماهية اللا بشرط القسمة. فاللا بشرط المقسم إنما يكون لا- بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة دون غيرها، و لا تعين للماهية إلا أحد هذه التعينات الثلاثة و إلا لم يكن مقسما، إذ المقسم لا يكون منحازا عن أقسامه، و إلا لزم

و اللابشرط القسمى هو اللابشرط من حيث القيد الذى تكون الماهيه باعتباره بشرط شىء تاره و بشرط لا أخرى.

فاتضح أن الماهيه من حيث هي و الماهيه المهمله غير اللابشرط المقسمى، و أن اللابشرط المقسمى غير اللابشرط القسمى، و أن اللابشرط من حيث قيد الكتابه و الضحك و أشباههما وجودا و عدما هو اللابشرط القسمى دون المقسمى.

و عليه، فموضوع كل محمول خارج عن مقام ذات الماهيه و إن كان لازم ذاتها لا بد من أن يكون له أحد التعينات الثلاثه.

فشرب التتن مثلا لا يعقل أن يتقيد بالعلم بحرمة عند الحكم عليه بتلك الحرمة، للزوم الخلف على التحقيق.

و كذا لا- يعقل أن يتقيد بعدم العلم بحرمة للزوم الخلف، مضافا إلى أنه لا يعقل أن يعلم بها مع الالتفات إليها لكون العلم بها طاردا لموضوع الحرمة فكيف يعقل العلم بحكمه؟

و منه يعلم أن تجرد الموضوع عن العلم بمعنى كونه بشرط لا من حيث العلم غير معقول.

و لا- يعقل أيضا أن يكون شرب التتن مهملا من حيث العلم و عدمه، لما عرفت أن الماهيه المهمله و من حيث هي لا اعتبار لها إذا قيست إلى الخارج من ذاتها كما فى المقام، فإنه مقام الحكم عليها بالحرمة مثلا.

و لا- يعقل أيضا أن يكون اعتباره اعتبار اللابشرط المقسمى لما عرفت أن اللابشرط المقسمى لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثه، فلا محاله يكون تعينه تعين اللابشرط القسمى أى ملاحظه شرب التتن بحيث لا يكون مقترنا بالعلم بحكمه و لا بعدمه، و حيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظا عند العلم بحكمه و عند عدمه.

فان قلت: المعروف أن ما يستحيل التقييد به يكون الإطلاق مستحيلا من جهته لتقابل الإطلاق مع التقييد تقابل العدم بالإضافة إلى الملكة، فالإطلاق عدم التقييد بما من شأنه التقييد به، و مع استحاله التقييد به يستحيل عدم ما من شأنه التقييد.

قلت: القيد إذا كان مما يمكن التقييد به كالإيمان في الرقبه كان عدمه عدم الملكة، و إذا لم يمكن التقييد به كان عدمه من باب السلب المقابل للإيجاب، فإن ما يمتنع التقييد به يجب عدمه، لا أنه يستحيل عدمه، و لا موجب لكون الإطلاق دائما بالإضافة إلى التقييد من باب العدم بالنسبه إلى الملكة حتى إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق.

فان قلت: إذا كانت الرقبه مطلقه من حيث الإيمان و الكفر، فالرقبه المؤمنه و الرقبه الكافره كلتاهما محكوم (1) بالحكم، و ليس الأمر كذلك في الشرب المطلق من حيث العلم بحكمه و عدمه، فإنه يستحيل عروض الحكم على معلوم الحكم و عدمه.

قلت: ليس الإطلاق جمعا بين القيود بل لدفع قيديه الإيمان و الكفر، فذات الرقبه هي المحكوم به بالحكم و الإيمان و الكفر لازم الموضوع لا- مقوم الموضوع و إلا- لزم الخلف، فكذا شرب التتن محكوم بالحرمة، و لازم الموضوع تاره العلم بحكمه و أخرى عدمه لا أنهما مقومان للموضوع حتى يمتنع عروض الحكم.

و لا- يخفى عليك أنه لا فرق في الإطلاق بنحو اللابشرط القسمى بين ما إذا كان الإطلاق بلحاظ لوازم الموضوع و عوارضه أو بالإضافة إلى نفس محموله.

فكما أن الرقبه مطلقه من حيث الإيمان و الكفر في ترتب وجوب العتق عليه، كذلك مطلق من حيث وجوب العتق و عدمه، فإن ما يجب عتقه لا يجب

ص: ١٦٠

(١-١) هكذا في المطبوع، لكن الصحيح محكومتان.

عتقه ما لا يجب (١) عتقه يستحيل بأن يحكم عليه بعدم وجوب عتقه، نظير الماهيه بالإضافة إلى حمل الوجود أو العدم عليها فإن الماهيه المحمول عليها الوجود أو العدم لا بشرط من حيث الوجود و العدم.

غايه الأمر أن الإطلاق: إن كان من حيث لوازم الموضوع فالغرض دفع القيديه لعروض الحكم على الموضوع.

و إن كان من حيث نفس المحمول، فالغرض إثبات الصلاحيه لعروض المحمول عليه نفيا و اثباتا، فليحفظ كل ذلك، فإنه حقيق به.

إذا عرفت هذه الجملة، فاعلم أن الحكم على شرب التتن المجهول حكمه بحكمين أحدهما على ذات الشرب و أخرى عليه بما هو مجهول الحكم (٢) محال، فإن الشيء في لحاظ واحد لا يعقل أن يلاحظ بما هو و بنحو اللابشرط القسمى و أن يلاحظ بما هو مجهول الحكم و بنحو اللابشرط شيء أو بشرط لا فانهما تعينان متقابلان و اجتماعهما في واحد محال.

و لذا قلنا خلافا لشيخنا الأستاذ العلامة «أعلى الله مقامه» إن قوله كل شيء طاهر لا يعقل أن يكون دليلا على الطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه و على الطهاره الظاهريه لها بما هي مشكوكه الطهاره.

و أما إذا كان إنشاء الحرمة لشرب التتن من حيث نفسه غير إنشاء الحليه له بما هو مشكوك الحرمة، فلا يلزم منه اجتماع لحاظين متباينين.

و ليس اللحاظ اللابشرطي دخيلا في موضوعيته للحكم بل لتسريه

ص: ١٦١

١- ١) و الصحيح: و ما لا يجب.

٢- ٢) لا- يصح الاتيان بكلمه أخرى في قبال أحدهما و إنما الصحيح ثانيهما و على فرض العدول عن الطريقه المألوفه كان اللازم هو الاتيان بقوله و آخر فاستعمال أخرى غلط قطعاً. نعم لو كان الكلام هكذا فتاره على ذات الشرب كان يصح الاتيان بكلمه أخرى لكن المفروض أن الموجود في العبارة هو أحدهما.

الحكم إلى جميع أفراد الموضوع و حصصه بلحاظ عوارضه المتأخره عن الحكم، فذات المحكوم بالحرمة محفوظه في ضمن المجهول على الفرض، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التن المجهول حكمه، فافهم و استقم.

### —قوله «قده»: إلا أنه يكون في مرتبه أيضا... الخ

—قوله «قده»: إلا أنه يكون في مرتبه أيضا... الخ (١).

ينبغي حمله على المعنيّ الوجوديّه لا- المرتبه الاصطلاحيه، إذ لا- يعقل اجتماع المتقدم و المتأخر فيما هو ملاك-ك التقدم و التأخر، بداهه أن المتقدم و المتأخر متضايقان، و ملاك التقدم بالطبع و التأخر بالطبع ما عرفت، فكيف يعقل اجتماع المتأخر مع المتقدم في المرتبه التي بها يكون متقدما طبعاً، فلا محيص عن حمل اجتماع الظاهري في بعض مراتب الواقعي معه على الاجتماع في مرتبه الوجود الخارجى الزمانى، و هو ملاك الاستحاله.

في تأسيس الأصل عند الشك في حجيه الأماره.

### —قوله «قده»: أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص... الخ

—قوله «قده»: أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص... الخ (٢).

ما أفاده «قدس سره» بناء على ما اختاره في معنى الحجيه في غايه الوضوح.

و كذا على ما ينسب إلى المشهور من التعبد بالمماثل للحكم الواقعي بعد التأمل، و ذلك لأن التعبد بالمماثل للواقع ليس أجنيا عن الواقع بل بلسان أنه الواقع و بداعى التحفظ على الواقع بالتعبد به بعنوان آخر، فالحكم المماثل و إن لم يكن طريقاً حيث إنه لا ينجز الواقع على تقدير الإصابه، لكنه إيصال للواقع بعنوان آخر لا أنه في عرض الواقع.

و من الواضح أن هذه الآثار أيضا لا يترتب على التعبد الواقعي، بل على

ص: ١٦٢

١-١) كفايه الأصول ٢٧٩.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٧٩.

التعبد الواصل حتى يكون إيصالاً- للواقع بالعنايه و موجبا لحفظ الأغراض الواقعيه،فترتب العقوبه على مخالفته لا على مخالفه الواقع،لأنه الواصل فى الحقيقه دون الواقع.

فان قلت:إذا لم يكن مجال لأصالة عدم الحجية و كفايه الشك فيها فى الحكم الجزمى بعدمها لم يكن مجال أيضا لاستصحابها ضروره أن ما لم يكن بيد الشارع نفيه لم يكن بيده إثباته مع أنه لا شبهه فى استصحاب حجيه ما ثبت حجيته و شك فى بقائها.

قلت:ما بيد الشارع جعل الحجية و اعتبارها بأحد المعانى و الوجوه المتقدمه غير مره،و ترتب الآثار على هذا الجعل الشرعى موقوف على إحرازه و لو بالأصل.

فما يكون أمره بيد الشارع إثباتا و نفيًا نفس الجعل الواقعى،و ما هو الجعل الفعلى بالحمل الشائع هو الواقعى المحرز،و من أنحاء إحرازه التعبد ببقائه فترتب عليه أثره.

و أما عدم الأثر،فيكفى فيه عدم الإحراز لانتفاء الموضوع المقيد حقيقه بانتفاء قيده.

و منه ظهر الفرق بين استصحابها و استصحاب عدمها.

لا يقال:غايه الأمر عدم الحاجه إلى استصحاب عدمها لا عدم الصحه.

لأننا نقول:إثبات عدمها الواقعى ظاهرا لإثبات عدم الفعلية ظاهرا،إذ لا أثر للواقع بما هو و إن كان مقتضيا له.

و مع القطع بعدم الفعلية واقعا لا مجال لإثبات عدم الفعلية ظاهرا،فتدبر جيدا.

و التحقيق:أن عدم الصحه لعدم الأثر إنما يتم إذا لم يكن المستصحب أثرا مجعولا،و المفروض أن الحجية المجعوله سواء كان معناها أمرا وضعيا أو بعثا

بداعى تنجيز الواقع و كلاهما فى الحقيقه منشأ للعقوبه على المخالفه قابل للشك، فأركان الاستصحاب تامه.

و أما مع عدم الحاجه إليه بعد حكم العقل، فيلغو التعبد بعدم الحجّيه.

فمدفوع بأنه لا بقاء لحكم العقل مع مثله، لأن العقل إنما يحكم بالفعل لوصول و بعدمها بعدم الوصول، فكما أنه لو وصل الجعل من الشارع يكون واردا على حكم العقل كذلك لو وصل عدمه و لو ظاهرا و حكم العقل حينئذ بعدم الفعلية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا حكم حينئذ حتى يقال: بأنه فعلى أو غير فعلى.

و قد عرفت فى بعض (١) الحواشى السابقه أن حكم الشارع بالإباحه فى مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حكم مولوى لحكمه داعيه إليه، و ليست الإباحه ضرورى الثبوت لإمكان الحكم بالاحتياط مولويا، فكذلك هنا، إذ عدم الحجّيه فعلا ليس ضرورى الثبوت بل ما لم يصل و لو بعنوان الأمر بالاحتياط، فتدبر جيّدا.

**—قوله «قده»: و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام... الخ**

قوله «قده»: و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام... الخ (٢).

توضيحه أن تحريم العمل بالظن من حيث الاستناد قلبا و الإسناد قولاً:

إما بملاحظه أن جواز الاستناد و الإسناد من مقتضيات الحجّيه و آثارها، فيستكشف بطريق الإنّ عدم الحجّيه بعدم آثارها.

و إما بملاحظه أن وجوب العمل بالظن ليس إلا وجوب الالتزام بمؤدى الظن، و مع عدم الدليل عليه يحرم الالتزام بالحكم بالأدله الأربعة.

ص: ١٦٤

١-١) مبحث حجّيه القطع، التعليقه: ٣٩.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٨٠.



فان كان بملاحظه الأول،ففيه أن الحجيه:إن كانت بمعنى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته،فليس هنا حكم شرعى يحرز حتى يكون القطع بالحجيه موجبا لترتب جواز الإسناد و الاستناد كى يستكشف عدمها بعدمهما عند الشك فيها.

و إن كانت بمعنى إنشاء الحكم المماثل،فمن البين أن الواصل نفس الحكم المماثل دون الواقع،فإنه بالحقيقه غير واصل،فلا يترتب جواز الإسناد و الاستناد بالنسبه إلى الواقع على القطع بالتعبد به حتى يستكشف عدمه من عدمهما فى صوره الشك.

مع أن جواز الإسناد و الاستناد ليسا من آثار الواقع المعلوم و مقتضياته، بل الإسناد فى صوره القطع بالواقع صدق،و هو جائز،و فى صوره القطع بعدمه كذب،و هو حرام و فى صوره الشك فيه افتراء،و هو حرام أيضا.

فكون القطع به محققا للصدق و بعدمه محققا للكذب و عدمه مطلقا محققا للافتراء أمر،و ترتب أحكام هذه الأمور على الواقع بلحاظ حالاته المزبوره أمر آخر.

و كذا الاستناد فى صوره القطع به نحو من الانقياد،و فى صوره عدمه مطلقا تشريع لا- أن جوازه تاره و حرمة أخرى من مقتضيات الواقع و آثاره بلحاظ شئونه و أطواره.

و إن كان بملاحظه الثانى،ففيه أن الحجيه ليست بمعنى وجوب الالتزام بمؤدى الخبر مثلا.

بل إما بمعنى تنجيز الواقعيات بالخبر،أو جعل الحكم المماثل على طبق مؤداه إيصالا له بعنوان آخر،إذ ليست الحجيه إلا لأجل التحفظ على الواقعيات بأحد وجهين.

و من الواضح أن تنجيز الواقع على تقدير ثبوته لا- ربط له بالأمر بالالتزام بمؤدى الخبر،و جعل الحكم المماثل ليس إلا كنفس الحكم الواقعى حكما عمليا

يطلب منه العمل و إن وجب الالتزام به كسائر الأحكام عقلا أو نقلا، إلا أنه لا دخل له باقتضاء حكم العمل حتى يكون الحكم المماثل المجعول أمرا بالالتزام أو بالعمل بعنوان الالتزام بحكمه.

فلو فرض دلالة دليل الحجية على الأمر بالالتزام لكان أمرا بالعمل بنحو الكناية، فإن البناء على ثبوت الحكم كناية عن ثبوته.

مضافا إلى أن الالتزام بمؤدى الخبر جدا محال، لفرض عدم إحرازه و عدم جعل حكم مماثل ليكون الالتزام الجدى متعلقا به، لأن المفروض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام جدا لا جعل الحكم المماثل.

و الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر بناء لا جدا أمر بالتشريع، و الأمر به لا يخرج المورد عن كونه تشريعا، لأن المفروض عدم جعل الحكم المماثل، و لا يعقل أن يعم الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر نفسه ليكون أمرا بالالتزام بنفس هذا الأمر، فصح أن يقال: حينئذ أن الالتزام بمؤدى الخبر واقعا باق على حرمة و إن وجب لإتيان بما تعلق به الحكم المماثل المجعول.

و أما وجوب الالتزام بالحكم المماثل المجعول- و إن كان مفاد دليل الحجية وجوب الالتزام بالمؤدى من باب دلالة الاقتضاء لما مر من استحالة الالتزام لجدى بالواقع و عدم صحة الأمر بالالتزام بناء لكونه أمرا بالتشريع و عدم ثبوت حكم ظاهرى قابل للالتزام به، فصونا للكلام عن اللغويه يقال: بجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى، فيكون الأمر بالالتزام متوجها إليه، حيث إنه الواقع تنزيلا- و جعل-، فهو على فرض صحته لا ينافى حرمة الالتزام بمؤدى الخبر أى بالحكم الواقعى الذى هو المطلوب من تأسيس الأصل.

مضافا إلى أن مناط ثبوت الواقع تنزيلا الذى هو مقتضى الحجية جعل

الحكم المماثل لا إيجاب الالتزام به فتفسير الحجّيه به و كشف جعل الحكم المماثل به بدلاله الاقتضاء كالأكل من القفا.

و أما ما أورد عليه شيخنا الأستاذ في تعليقه (١) الأنيقه من أن الفعل بواسطه الالتزام بحكم الله و البناء عليه لا يتغير عما هو عليه بل هو إثم قلبى لأنه بهذا البناء و الالتزام تصرف فى ما هو سلطان المولى من تشريع الأحكام.

فتقريبه و توضيحه أن ما هو شأن المولى و تحت سلطانه تشريع الأحكام بالبعث و الزجر لا فعل المبعوث إليه أو ترك المزجور عنه، فالتشريع إنما يتصور من العبد إذا بعث و زجر غيره بعنوان أنه شارع و بعنوان أنه بعثه و زجره منه، فحينئذ قد تزيّيا بزىّ المولى و شأن بشأنه و تصرف فى سلطانه.

و أما الفعل بل و كذا مجرد البناء على صدور أمر من المولى، فليس شىء منهما من شئون المولى ليكون هتكاً لحرمةه بالتلبس به. و عليه فكما لا- إثم بحسب فعل الجوارح كذلك لا إثم بحسب فعل القلب أيضا لما عرفت من أن فعل المولى المختص به هو البعث و الزجر لا الفعل و لا فرض صدورهما.

و يمكن دفعه بما مر (٢) منا فى مسأله النهى فى العبادات محصله أن بعثه و زجره تعالى إيجاد تسيبى منه لفعل العبد و إعدام تسيبى منه لفعله بحيث لو تمت الدعوه و أثرت العله و انتهت إلى معلولها كان الفعل الخارجى فعلا مباشريا من العبد و فعلا تسيبىّا من المولى، فإذا فعل بعنوان أنه موجود تسيبىّا منه تعالى، فقد شرع فى جعله تسيبىّا منه تعالى، حيث إن الإيجاد التسيبىّا شأنه و داخل

ص: ١٦٧

١- ١) التعليقه على الرسائل ص ٤٠.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٢٣٩.

تحت سلطانه، فهذا الاعتبار يصح جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا.

هذا، و أما اتصافه بالافتراء و الكذب عليه تعالى، فهو إنما يكون إذا كان فى مقام الحكايه عن إيجاب فعله المأتى به بعنوان أنه واجب، فإن الحاكي يتصف بالصدق و الكذب و الافتراء قولاً كان أو فعلاً و باعتبار قيامه بالقائل و الفاعل يوصف الشخص بأنه صادق أو كاذب.

**— قوله «قده»: فلو فرض صحتهما شرعاً... الخ**

— قوله «قده»: فلو فرض صحتهما شرعاً... الخ (١).

لا- يعقل فرض صحتهما إلا: بالتوسعه فى دائره الصدق الجائز شرعاً بإلحاق الشبهه الموضوعيه من حيث الصدق و الكذب بالصدق حكماً.

و بالتضييق فى دائره التشريع المحرم بتخصيصه بما علم أنه ليس من الدين.

و إلا فمع عدم التوسعه و التضييق لا يعقل الترخيص فى النسبه و الالتزام، إلا مع جعل الحكم المماثل للمؤدى ليكون ترخيصاً فى نسبه المؤدى التنزيلي و الالتزام به، حيث لا يعقل تعلقهما بالواقع الحقيقى على أى حال.

و بالجملة لا يقاس عدم صحتهما الغير الملازم لعدم الحجّيه بصحّتهما التى لا يمكن فرضهما على وجه صحيح إلا مع الكشف عن الحجّيه بمعنى جعل الحكم المماثل، و إلا فالحجّيه بمعنى تنجيز الواقع أيضاً غير نافع.

ص: ١٦٨

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٨٠.

—قوله «قده»: و لا لعدم

—قوله «قده»: و لا لعدم (١) الظن كذلك على خلافها... الخ (٢).

إذ عدم الظن بالخلاف إنما يعتبر إما من حيث إنه جزء المقتضى، أو من حيث إن الظن بالخلاف مانع:

لا- مجال للأول، إذ الظاهر إنما يكون حجه من حيث الكاشفيه عن المراد، و المعتبر من الكشف إما هو الكشف الفعلى أو الكشف الذاتى، و لا- يعتبر عدم الظن بالخلاف فى الكشف الذاتى قطعاً، لتحققه معه، و كذا فى الكشف النوعى، و اعتباره فى الكشف الفعلى الشخصى راجع إلى اعتبار الظن الفعلى بالوفاق، و الكلام فى عدم الظن بالخلاف لا فى الظن بالوفاق.

و يمكن تقريب المنع بوجه آخر، و هو أن عدم الظن بالخلاف إما هو بنفسه جزء المقتضى أو لازم الجزء.

و الأول محال، إذ المقتضى لا يعقل أن يكون عدمياً، فلا يعقل أن يتقوم بالعدمى.

و الثانى خلف، إذ عدم الظن بالخلاف إنما يكون لازماً لأمر ثبوتى و هو الظن بالوفاق حيث يستحيل اجتماع الظنين، مع أن الكلام فى اعتبار عدم الظن بالخلاف لا فى اعتبار الظن بالوفاق.

و لا مجال للثانى، إذ الظن بالخلاف إنما يعقل أن يكون مانعاً إذا كان حجه حيث لا يعقل مزاحمه ما ليس بحجه للحجّه.

و مع فرض الحجّيه فالظن بالخلاف إنما يعتبر عدمه حيث إنه حجه على

ص: ١٦٩

١- ١) فى المصدر: بعدم.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٨١/.

خلاف الظاهر، وسقوط الظاهر عن الحجّيه مع قيام الحجه على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

غايه الأمر أن الظن على الفرض حجه مطلقا عند العقلاء، فيسقط معه الظاهر عن الحجّيه، وحيث إنه ليس شرعا كذلك، فلا يسقط معه عن الحجّيه.

و فيه أنه خلط بين المقتضى فى مقام الثبوت و المقتضى فى مقام الإثبات، و كذا بين المانع فى مقام الثبوت و المانع فى مقام الإثبات، فعدم الظن بالخلاف لا يصح أن يكون جزء المقتضى فى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات، كما أنه لا يصح أن يكون مانعا فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت.

بيانه أن المقتضى لحجّيه الظهور إثباتا بناء العقلاء عملا و يمكن أن يكون بناء العقلاء على العمل بالظاهر الذى لا ظن على خلافه، فيكون البناء العملى على اتباع الظهور متقيدا بعدم الظن على الخلاف، و إن كان المقتضى لبنائهم كون اللفظ كاشفا نوعيا عن المراد من دون اعتبار شىء آخر فيما يدعوههم إلى العمل بالظاهر، فإن الجبه الجامعه بين جميع موارد اتباع الظهور هو الكشف النوعى.

و أما المانع عن حجّيه الظهور إثباتا فإنما يتصور إذا كان المقتضى للحجّيه للإثبات تاما، و هو إنّما يصح إذا كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم و الخصوص بأن يكون بنائهم على اتباع الظهور مطلقا و بنائهم الآخر على اتباع الظن بالخلاف، فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما، كما فى حجّيه الخبر بالدليل اللفظى مطلقا و حجّيه خبر الأعدل فى مقام التعارض بالخصوص، فمع تماميه المقتضى فى مقام الإثبات فى كلا الطرفين يتصور المانع لأحد الطرفين عن الآخر.

و أما إذا لم يعقل العموم و الخصوص فى البناء العملى، بل العمل إمّا على طبق الظاهر الذى لا ظن على خلافه أو كان و إن ظن على خلافه.

فالمقتضى فى مقام الإثبات: إما متقيد فلا اقتضاء لما كان ظن على خلافه أصلاً.

و إما مطلق فما كان ظن على خلافه مع ما لم يكن على خلافه ظن على حد سواء، فلا مانعته فى مقام الإثبات أصلاً حتى يقال: إن رفع اليد عن الحجج بقيام الحجج على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

و أما المانعته فى مقام الثبوت فمعقوله، لإمكان أن يكون للظن بالخلاف خصوصية مانعه عن تأثير الكشف النوعى و صيرورته داعياً للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع فى مقام الثبوت حجه فى نفسه، أو لم يكن حجه و لكن كان فيه خصوصية مانعه عن تأثير مقتضى البناء العملى من العقلاء.

فعدم الظن بالخلاف يمكن أن يكون جزء المقتضى فى مقام الإثبات، كما يمكن أن يكون مانعاً عن المقتضى فى مقام الثبوت، و ما لا يعقل كونه جزء المقتضى فى مقام الثبوت، كما أن ما لا يضر بحججه الظاهر مانعته فى مقام الإثبات، فإنه يؤكد تماميته المقتضى فى مقام الإثبات.

و عليه فلو فرض كون الأماره المفيده للظن بالخلاف حجه عند العقلاء، فلا محاله بنائهم العملى على عدم اتباع الظاهر الذى قامت الحجج عندهم على خلافه، و عدم حججه الأماره المزبوره شرعاً لا يجدى، لأن عدم المانع إنما يفيد مع وجود المقتضى. و حيث لا بناء من العقلاء على اتباع مثل هذا الظاهر، فلا مقتضى لحججته، لما عرفت من عدم معقوليه بناءين منهم بنحو العموم و الخصوص، و المتيقن من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن هناك أماره معتبره عندهم. ففى مثل هذه الصوره يشكل الأمر، إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعاً منعاً عن ترتيب كل أثر عليه حتى رفع اليد به عن الظهور، فإنه أمر بالملازمه باتباع الظهور، فمثل هذا الظاهر حجه شرعاً لا بناء العقلاء و إطلاق دليل المنع لمثل هذا الأثر مشكل، فتدبر.

—قوله «قده»: كما أن الظاهر عدم اختصاص... الخ (١).

يمكن تقريب الاختصاص بأن المتكلم إذا اعتمد في إرادته خلاف الظاهر من كلامه على قرينه حاله بينه وبين المخاطب الذي قصد إفهامه لم يكن مخلا بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينه أصلاً، فإنه يكون ناقضاً لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

و أما غير المخاطب الذي لم يقصد إفهامه فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينه معهوده، إذ المفروض أنه لم يتعلق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينه إليه.

و الجواب يبتنى على مقدمه هي أن الإرادة استعمالية و تفهيمية و جدية، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالإرادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهيمية.

و هذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربما يكون مراداً جدياً، وربما يكون لانتقال المخاطب مثلاً إلى لازمه المراد جداً أو ملزومه كما في باب الكناية، و الملاك في كل واحده غير الملاك في الأخرى، و الكاشف عن كل واحده غير الكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه، و هو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللفظ على الاستعمال في معناه.

و لزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافياً بالمرام يقتضى عدم قصد الإفهام، إلا بما يكون وافياً بالمرام.

و كون جدّ الشيء كأنه لا يزيد على نفس الشيء يقتضى حمل كليه

ص: ١٧٢



الأقوال و الأفعال على الجَدّ حتى يظهر خلافه.

و عليه نقول بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى هو معنى حجّيه الظهور. و حكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد إفهامه.

و بناء العقلاء العام لجميع الأقوال و الأفعال هو الدليل على حمل كليته الأفعال و الأقوال على الجَدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص لا يقتضى الفرق فى المقام الأول. و حجّيه الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى، و الخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد إفهامه هذا كله.

مع أن قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه، بل ربما يقصد إفهام غيره كما فى إياك أعنى و اسمعى يا جاره فضلا عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافا إلى أن الكلام إذا كان متضمنا لتكليف عمومى فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفسا و متعلقا و موضوعا بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينه الحالیه.

و على فرض كون المخاطب واسطه فى التبليغ، فاللازم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحدّه التنبيه على ما يقتضى توسعته و تضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلا لتكليف خصوصى و كان عمومه لغيره بقاعده الاشتراك أيضا كذلك، إذ الطريق إليه نقله روايه أو كتابه، و مقتضى عدم الخيانه فى نقله بأحد الطريقين هو التنبيه على

القرينه الحاليه الموسعه لدائره التكليف و المضيقه لها، و مع عدم نصب الدال عليها يحكم بعدمها، فتدبر جيدا.

٧٦- قوله «قده»: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه... الخ (١).

لا يخفى عليك أنه لا يمكن إثبات المانعيه بظهور لفظ المتشابه فيما يعم الظاهر فضلا عن احتمال شموله إلا بنحو الجدول و إلا لزم من إثباته نفيه، لأن لفظ المتشابه من جمله الظواهر القرآنيه، فتدخل تحت المتشابه الذى لا يجوز التمسك به. و أما مع مجرد احتمال شمول المتشابه للظاهر، فلا يجوز المنع من باب الجدول، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن منه و هو المجمل.

نعم لو كانت الدعوى كون لفظ المتشابه محكما فى معناه الشامل للظاهر و المجمل لصح الاستدلال حقيقه لا من باب الجدول، و لا منافاه بين كون الشئ متشابها بالحمل الأولى و محكما بالحمل الشائع.

فان قلت: إنما لا يصح الاستدلال بدليل المنع عن العمل بالمتشابه بناء على ظهوره فيما يعم الظاهر إلا جدلا إذا اعتقد المستدل عدم حجيه ظواهر الكتاب حتى هذا الظاهر.

و أما إذا قال بعدم حجيه سائر الظواهر بهذا الدليل الذى لا يعقل شموله لنفسه، فلا يكون الاستدلال حينئذ من باب الجدول، و لا يلزم من نفي حجيه الظواهر بخصوص هذا الظاهر ثبوتها ليكون محالا.

قلت: أما الخصم، فلا فرق عنده بين ظواهر الكتاب، و إنما لا يمكنه القول بعدم حجيه هذا الظاهر لمكان الاستدلال به.

فالقول بعدم حجيه هذا الظاهر بنفسه يلزم من عدمه وجوده، فلا محاله يستدل به جدلا و إلزاما علينا بما نعتقد حجيتيه ببناء العقلاء.

ص: ١٧٤

بل التحقيق أنه لا يصح الاستدلال به حتى من باب الجدل، إذ الغرض:

إن كان نفى حجيه جميع الظواهر حتى نفس هذا الظاهر، فيلزم من وجوده عدمه فانه مقتضى شموله لنفسه.

و إن كان الغرض نفى حجيه سائر الظواهر بهذا الظاهر الذى بنى العقلاء على حجيته، فهو و إن لم يلزم منه المحال من حيث شموله لنفسه بمدلوله اللفظي.

إلا أنه لما كان نفى حجيه سائر الظواهر بملاك التشابه الشامل للظاهر، فيلزم من نفى حجيه الغير بهذا الملاك نفى حجيه نفسه.

و حيث لا يعقل نفى حجيه الغير إلا بنفى حجيه نفسه لاتحاد الملاك، فيسقط هو عن الحجيه لعدم معقوليه حجيته فى مدلوله بالملاك المأخوذ فى مدلوله، و بغير هذا الملاك لا دلالة له أيضا، فيبقى سائر الظواهر بلا مانع.

و لا بد من التصرف فى هذا الظاهر، لأنه و إن كان لا يعم نفسه بمدلوله، لكنه يعمه بملاكه المأخوذ فى مدلوله، فيلزم من حجيته فى مدلوله عدم حجيته فى مدلوله، فلا مناص إلا عن دعوى كونه محكما فى مدلوله كما أشرنا إليه.

٧٧- قوله «قده»: فيما إذا لم ينحل بالظفر بالروايات (١)... الخ (٢).

سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله (٣) أن الانحلال: تاره بصيروره المجمل مفصلا حقيقه، كما إذا علم الواجب أو الحرام بعينه.

و أخرى بصيرورته كذلك حكما، كما إذا علمنا بنجاسه إناء زيد و اشتبه بين إناءين فان البينه إذا قامت على تعين إناء زيد فلازمه نفى النجاسه عن غيرها.

ص: ١٧٥

١- ١) فى نسخه المصنف: فى الروايات.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٨٣/.

٣- ٣) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٣٥.

و من الواضح أن مجرد جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع لا ينفى الواقع عن غير موردهما.

و أما دعوى احتمال الانطباق قهرا بتقريب أن الواقع المعلوم إجمالاً لا تعين له من ناحيه العلم، فلا مانع من انطباق مؤدى الطريق على الواقع، المعلوم، و مع احتمال الانطباق لا علم إجمالاً بتكاليف آخر فى موارد الأمارات أو غيرها، بل مجرد احتمال.

فهى فاسده، فان احتمال الانطباق: إن كان بلحاظ مدلول الأماره فهو موجود بمجرد قيامها سواء كانت الأماره حجه أم لا، و هذا لا يوجب زوال العلم و لا زوال أثره.

و إن كان بلحاظ حكمها و هو جعل الحكم المماثل، فلا انطباق قطعاً، فان الحكم المماثل مغاير للحكم الواقعى وجوداً و إن كان مماثلاً له ماهيه.

بل التحقيق فى الانحلال كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله (1) أن الحجيه: إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم الفعلى المماثل على طبق مؤدى الأماره موجود قطعاً، و يستحيل أن يكون فى موردها حكم فعلى آخر واقعاً، لاستحاله اجتماع الحكمين الفعلين، فلا- علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير، بل مجرد احتمال الحكم فى غير مورد الأماره، و الأصل حينئذ سليم عن المعارض.

و إن كانت بمعنى تنجيز الواقع بالأماره، فلا أثر للعلم حينئذ، فإن المنجز لا يقبل التَّنْجِزَ، فيستحيل أن يؤثر العلم الإجمالى فى تنجيز الواقع على أى تقدير.

و لا- فرق بناء على الوجهين من الحجيه بين سبق العلم الإجمالى على الظفر بالحجه و عدمه، فان الحججه الواقعيه إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كانت موجه لفعليه التكليف و تنجزه، و إنما السبق و اللحوق فى الظفر بها.

ص: ١٧٦

فالعلم الاجمالي قد تعلق بما في أحد طرفيه تكليف فعلى بالأماره أو الواقع المنجز بها و تمام الكلام فى محله.

٧٨-قوله «قده»: إما باسقاط أو بتصحيح...الخ (١).

لا- يخفى عليك وضوح الفرق بينهما، إذ التصحيح سواء كان بتغيير فى هيئه الكلام أو مادته يوجب خروجه عن الكلام المنزل، و ليس فى صورته احتمال كلام صادر من المولى حتى يتبع ظهوره الفعلى أو الذاتى.

بخلاف الإسقاط، فإن الساقط سواء كان منفصلا عن الظاهر أو متصلا به لا يخل بظهوره الفعلى على الأول، و بظهوره الذاتى على الثانى، كالتقرينه المنفصله أو المتصله، كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

٧٩-قوله «قده»: لعدم حجيه ظاهر سائر الآيات...الخ (٢).

لخروجها عن محل ابتلاء المكلف كما فى تعليقه (٣) المباركه على الرسائل.

و لعل المراد منه أن الكلام الغير المتضمن للتكليف لا معنى لحجيه ظاهره على المكلف، حيث لا معنى للحجيه إلا كون الشىء بحيث يحتج به فى مورد المؤاخذه بالدم و العقاب، و لا معنى لذلك إلا فيما يشتمل على التكليف، و الآيات المتضمنه للقصص و شبهها لا- حجيه لظهورها، بل الآيات المتضمنه للعقائد و المعارف لا- حجيه لظهورها أيضا و إن كانت متضمنه للتكليف بالأصول، إذ المطلوب فيها الاعتقاد لا التعبد و العمل كى يتصور فيه حجيه الظاهر فتأمل (٤).

ص: ١٧٧

١-١) كفايه الأصول: ٢٨٤.

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٨٥.

٣-٣) التعليقه على الرسائل ص ٥٠.

٤-٤) إشاره إلى أن المطلوب فى الاعتقادات: إن كان المعرفه و اليقين أو عقد القلب على ما جزم به النفس، فلا محاله لا معنى لحجيه الظاهر لعدم إفادته اليقين. و إن كان مجرد عقد القلب على ما وصل إليه و لو تنزيلا، فلا بأس لحجيه الظاهر فيها. منه عفى عنه.

لعله إشارة إلى أن مجرد ضم ظاهر إلى سائر الظواهر ليس ملاك الطرفية للعلم الإجمالي بمخالفه بعض الظواهر ليقاس بظواهر الكتاب، بل بحيث يتقوم به العلم فيعدم بخروجه، وليس كل ظاهر كذلك.

أو إشارة إلى أن الأشكال هنا بملاك إجمال بعض أطراف العلم، وخروجه عن محل الابتلاء لا يجدى في رفع الإجمال، وإن كان مجدياً في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

و يندفع بأن الظهور الذاتى محفوظ فى الجميع، وإنما المعلوم بالإجمال أنّ بعضها غير حجه لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده، إذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه، ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدى الذى هو ملاك الحجية أيضاً، بل حجّيته لحجّه أقوى.

و إذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجّه، فلا جرم لا علم إجمالى بورود الحجّه على خلاف الحجّه، هذا فى القرينه المنفصله.

و أما فى المتصله فربما يتوهم الفرق بين المجلّم و غيره نظراً إلى سرايه إجماله إلى الظاهر، فلا ظهور كى يكون حجه بخلاف غيره.

و فيه أن الظهور الذاتى محفوظ حتى فى المجلّم، و الظهور الفعلى مرتفع حتى فى المبيّن.

و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلى فى غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّنًا دون ما إذا كان مجملًا.

و الميزان فى اتباع الظهور هو الفعلى و هو مشكوك فى كليهما.

فلا بد من دعوى بناء العقلاء على المعامله مع هذا العلم الإجمالى معاملة

الشك البدوى، نظرا إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء، فالقرينه المحتمله هنا يبنى على عدمها، فيتم الظهور الفعلى كما فى غير ما نحن فيه، فتدبر.

٨١- قوله «قده»: فلا وجه لملاحظه الترجيح... الخ (١).

إلا أن يفصل بين حكاية نفس الآيه و حكاية قراءه المعصوم لها، فانها على الثانى حكاية فعل المعصوم فتدخل فى السنه المحكيه فتدبر.

### فصل احتمال وجود قرينه - قوله «قده»: فان أحرز بالقطع... الخ

فصل احتمال وجود قرينه - قوله «قده»: فان أحرز بالقطع... الخ (٢).

إن أريد من الظهور المقطوع به ظهوره الذاتى الوضعى، فلا يقابله إلا الصوره الثالثه من الشق الثانى.

و إن أريد ما هو أعم من الظهور الذاتى الوضعى، و من الظهور الاستعمالى الفعلى فالتقابل صحيح، فإن بعض تلك الصور الثلاث ظهورها الذاتى معلوم و بعضها غير معلوم، إلا- أن مقتضاه عدم إحراز الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينه المنفصله لمعلومية ظهوره النوعى، الفعلى.

مع أن احتمال القرينه المنفصله كالمتمصله فى الحاجه إلى اصاله عدم القرينه.

مضافا إلى أن احتمال القرينه منفى فيما إذا قطع بعدمها، و مع ذلك أراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينه لحكمه أو لغفله، فيخرج مثل هذه الصوره عن كلا الشقين فتدبر.

٨٣- قوله «قده»: لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها... الخ (٣).

بل هذا هو الظاهر إذ الحجه لا بد من أن تكون مناسبه لمورد المحاجه

ص: ١٧٩

١-١) كفايه الأصول ٢٨٥.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٨٦.

٣-٣) كفايه الأصول ٢٨٦.

والمخاصمه:فاذا ادعى المولى إرادته خلاف الظاهر مع الاعتراف بعدم نصب قرينه لحكمه أو لغفله كانت الحججه عليه ظهور كلامه.

و إذا ادعى إرادته خلاف ظاهر ما وصل من الكلام لمكان نصب القرينه و إن لم تصل كانت الحججه عليه أصاله عدم القرينه،و المراد بناء العقلاء على العدم عند الشك في الوجود.

و أما ظهور الكلام فلا مساس له بالمقام، إذ المولى لا يحتج عليه بارادته الواقعيه كى يحتج العبد عليه بظهور كلامه فى خلاف مرامه،بل يحتج بنصب ما يوافق مرامه من كلامه،فلا بد من دفعه ببناء العقلاء فى مثله على عدمه،و لعله أشار إليه بقوله فافهم.

فليس الأمر كما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى«قدس سره» (١)من رجوع الأصول الوجوديه إلى الأصول العدميه،و لا كما أفاد شيخنا (٢)العلامة الاستاد«قدس سره»فى تعليقه الأنيقه و أشار إليه هنا من رجوع الأصول العدميه إلى أصاله الظهور.

و التحقيق أن مدرك حجيه الظواهر بما لها من الخصوصيات كما مر مرارا بناء العرف و العقلاء عملا،فهو المتبع فى أصل الحججه (٣)و خصوصياتها.

و من البين كما مر أنه ليس من العقلاء بناء ان أحدهما على اتباع الظاهر مطلقا،و الآخر على أمر آخر بحيث يكون أحد البنائين مقيدا للآخر.

بل العمل على الظاهر الذى ليس على خلافه ما هو أقوى منه كشفا، فمع عدم الكاشف الأقوى يكون العمل على طبق الظاهر،و مع وجوده يكون

ص: ١٨٠

١-١) فرائد الأصول المحشى:٥٩/١.

٢-٢) التعليقه على فرائد الأصول/٤٤.

٣-٣) هكذا فى النسخه المطبوعه،لكن الصحيح:الحجيه.



العمل على طبق الأقوى كشافا.

و من الواضح أن الكاشف الممتقيد بعدمه البناء العملى على اتباع الظاهر ليس الكاشف بوجوده الواقعى حتى يجدى عدمه الواقعى من باب عدم المانع و يكون احتمالاه احتمال المانع ليقال بأن بناء العقلاء عند احتمال وجوده على عدمه.

بل حيث إن الاقتضاء من الطرفين فى مرحله التأثير فى نفوس العقلاء من حيث البناء العملى على اتباع الظاهر و عدمه، فلا محاله لا- تأثير من الطرفين ثبوتا إلا- بلحاظ وجودهما الواصل لا وجودهما الواقعى، فتأثير وجوده الواقعى فى قبال تأثير الظاهر الواصل مستحيل جدا.

و أما تأثير احتمال وجوده فى قبال الظاهر الواصل، فهو خلف، إذ المفروض أن الظاهر حجه مع احتمال وجود كاشف أقوى فلا يعقل اعتبار مانعيته مع بناء العقلاء على اتباع الظاهر حتى مع احتمال كاشف أقوى و لو ببناءين لكونهما متنافيين، و ليس كما نعيه وجوده الواقعى القابل للبناء على عدمه عند احتمالاه.

مع أن تأثير وجود الكاشف احتمالا فى قبال وجود كاشف آخر قطعا بعيد جدا.

مع أن مقتضى مانعيته وجوده الاحتمالى هو بناء العقلاء على عدم مانعيه وجوده الاحتمالى لا البناء على عدم المحتمل، لأن وجوده الواقعى لا أثر له حتى يبنى على عدمه، بل وجوده الاحتمالى له الأثر، فلا بد من البناء على عدم مانعيته لا على عدمه.

فانضح من جميع ما ذكرنا أن المانع عن اتباع الظهور ثبوتا عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل، فمع عدم وصوله الوجدانى لا مانع قطعا، فلا مقتضى فى مقام الإثبات لحجيه الكاشف الأقوى جزما حيث لا بناء عملى منهم

ص: ١٨١

إلا على اتباع الكاشف الواصل على خلاف الظاهر.

فمع احتمال القرينه إنما لا- يعنى به لا- لبناء من العقلاء على عدمها كما هو معنى أصل عدم القرينه، بل لعدم البناء منهم على اتباعها حيث إن مورد بنائهم وجودها الواصل، فلا- يعقل مانعيه وجودها الواقعي عن اتباع الظاهر ليحتاج دفعها إلى البناء على عدمها.

و عليه فالظاهر الذى يحتمل وجود قرينه على خلافه إنما يتبع لوجود الحججه على اتباع الظاهر، و عدم الحججه على القرينه لا للحججه على عدمها.

لكنك قد عرفت أن عدم الحججه على اتباعها من باب السلب المقابل للإيجاب لا العدم فى قبال الملكه لما مر من عدم معقوليه مانعيه وجودها الواقعي ثبوتا حتى يعقل بناء من العقلاء على اتباعها فى قبال الظاهر إثباتا.

نعم قد أشرنا إلى أن الحججه حيث إنها لا بد من أن تكون مناسبه لمورد المحاجه:فتاره يحتج بالظاهر، و أخرى بغيره.

فمع القطع بعدم نصب القرينه و احتمال استناد عدم نصبها إلى حكمه أو إلى غفله،فالحججه ليست إلا- ظهور كلام المولى، إذ ليست غفله المولى حجه على عبده ليصح الاحتجاج بها من المولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصاله عدم الغفله. و كذا ليست الحكمه الداعيه حجه للمولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصاله عدمها، بل يحتج المولى بارادته الواقعيه و يحتج العبد بظهور كلامه على خلاف مرامه.

و أما مع احتمال نصب القرينه:فتاره يعترض المولى على عبده فى إتيانه للحيوان المفترس،فحجه العبد ظهور لفظ الأسد فيه.

و أخرى يعترض عليه فى عدم إتيانه للرجل الشجاع مع نصب القرينه عليه واقعا،فالمناسب حينئذ الاحتجاج عليه بعدم الحججه على القرينه، لا بالحججه على عدمها لما مر، و لا بظهور كلامه فى خلاف مرامه، حيث إنه لا يحتج عليه

بمراجه الواقعي، بل بنصب القرينه على ما يوافق مرامه.

ثم اعلم أنه لا فرق فيما ذكرنا بين احتمال القرينه المنفصله و المتصله، فإن الكلام و إن استقر ظهوره في الأول دون الثاني، لكنه حيث إن بناء العقلاء في كلاً- الاحتمالين على العمل بالمقدار الواصل من الكلام يعلم منه أن مدار العمل ليس على الظهور الفعلي.

إذ ليس أيضاً بناء ان من العقلاء، أحدهما على اتباع الظهور الفعلي، و الآخر على اتباع الظهور الوضعي، بل بناء واحد على الأعم من الظهور الفعلي بحيث يكون فعليته و عدمها على حد سواء.

إذ من الواضح أن بناءهم على عدم القرينه لا يوجب فعلية الظهور و البناء على عدم المانع إنما يجدي مع وجود المقتضى، فلو كان المقتضى هو الظهور الفعلي، فمع عدمه لا فرق بين وجود المانع و عدمه، فانه لا يعقل الحكم بثبوت مقتضاه.

بل موضوع بناء العرف و العقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي بضميمه هذه المقدمه، و هي أن مقتضى الجرى على قانون الوضع عدم التفهيم بنفس اللفظ إلا نفس معناه الموضوع له بحيث لو أراد تفهيم غيره به لكان بمعونه غيره.

و هذا غير دعوى أن مقتضى طبع اللفظ استعماله فيما وضع له ليورد عليها مخالفه هذا الطبع كثيراً، بل ربما يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي أكثر من معناه الحقيقي، فانا لا ندعى أن تفهيم المقاصد لا بد من أن يكون بالحقايق.

بل ندعى أن الجرى على قانون الوضع يقتضى أن لا- يفهم بنفس اللفظ إلا- نفس معناه، فلا- ينافي كثره تفهيم غيره، به بمعونه غيره، و لم تظفر إلى الآن بمخالفه هذه الطريقه ممن يجرى على قانون الوضع.

و على هذا فالكلام الواصل و إن لم يعلم قاليته لما وضع له لاحتمال قرينه

تساعد على تفهيم غيره به.إلا- أن الكلام الواصل يمكن أن يكون آله لتفهيم نفس معناه،و وجود القرينه واقعا لا يكون صالحا لتفهيم غيره به،فهذا المقتضى الواصل يؤثر فى نفوس العقلاء من حيث بنائهم على استكشاف المراد به،و وجود القرينه واقعا لا يصلح للصارفيه،و نفس الاحتمال ليس صارفا حيث إنه ليس مفهما لغيره.

و أما مع احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته فالموجود و إن لم يكن مفهما لغيره،إلا أن الكلام المحفوف به أيضا لا يصلح بالفعل لتفهيم نفس معناه و إن كان ظهوره الوضعى محفوظا،لأن الذى يصلح لتفهيم معناه به هو اللفظ المجرد من غيره لا المحفوف بغيره،و هذا معنى كون المجمل العرضى كالمجمل الذاتى.

نعم إن كان مدار عمل العقلاء على اتباع الظهور الذاتى لا- لما ذكرنا،بل لوجه آخر لا طريق لنا إليه أمكن حجيه هذا الظاهر المحفوف و هذا معنى التعبد حيث إنه لم يعلم وجه العمل كما فى التعبد الحقيقى.

٨٤- قوله «قده»: بناء على حجيه أصاله الحقيقه... الخ (١).

غرضه «قدس سره» أنه بناء على حجيه الظاهر من باب الكشف النوعى لا شبهه فى عدم حجيته،إذ مع هذا الاحتفاف لا كشف أصلا.

و كذا بناء على اتباع الظاهر من باب أصاله عدم القرينه،إذ لا شك فى وجودها هنا،بل فى قرينيه الموجود.

و أما بناء على حجيته تعبدا من العقلاء،ففيه الإشكال لامكان تعبدهم فى مثله أيضا على اتباع الظهور الذاتى و جعل الموجود كالمعدوم.

إلا- أن الظاهر أن العقلاء يعاملون معه معامله المجمل،فيعلم أن بناءهم على اتباع الظاهر و إن لم يكن لحيثيه ظهوره،إلا- أن موضوع حكمهم الظاهر

ص: ١٨٤

المحض الذى لم يعرضه الإجمال، و هذا الظاهر عندهم بمنزله المجمل ذاتا.

## فى الإجماع المنقول

٨٥-قوله «قده»: كما هو طريقه المتأخرين فى دعوى الإجماع... الخ (١).

لا يخفى عليك أن مدارك الحكم الشرعى منحصره فى غير الضروريات و ما أشبهها من المسلمات فى أربعة و هى الكتاب و السنه و الاجماع و الدليل العقلى الذى يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

و حيث إن الكلام فى نفس الاجماع، فما يستند إليه المجمعول لا محاله غيره من المدارك الثلاثة الأخر.

و من الواضح أن المدرك لهم ليس هو الكتاب، و على فرض استظهارهم من آيه خفيت علينا جهه الدلاله لم يكن فهمهم حجه علينا.

و كذا ليس مدركهم الدليل العقلى، إذ لا يتصور قضيه عقليه يتوصل بها إلى الحكم الشرعى كانت مستوره عنا، فينحصر المدرك فى السنه.

و حيث لا يقطع بل و لا يظن بسماعهم لقول الامام عليه السلام، أو برؤيتهم لفعله عليه السلام أو لتقريره عليه السلام، بل ربما لا يحتمل ذلك فى زمان الغيبه إلا- من الأوحدي، فلا- محاله ينحصر المدرك فى الخبر الحاكي لقوله عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره.

و فيه المحذور من حيث السند و الدلاله: أما من حيث السند، فبان المجمعين لو كانوا مختلفى المشرب من حيث حجه الخبر الصحيح عند بعضهم و الخبر الموثق عند بعضهم الآخر و الخبر الحسن عند آخرين لدل اتفاقهم على الحكم على أن المستند فى غايه الصحه.

ص: ١٨٥

و أما لو كانوا متفقى المسلك بأن كانوا يعتقدون حجيه الخبر الموثق فمن لا يعتقد إلا بالخبر الصحيح لا مجال له فى الاستناد إلى هذا الاجماع فضلا عما إذا كانوا يعتقدون حجيه الخبر الحسن، فإن الغالب لا يمكن استنادهم إليه.

و أما من حيث الدلاله، فان الخبر المفروض: إن كان نسا فى مدلوله صح الاستناد إليه منا أيضا إلا أنه نادر و احتمالاه غير مانع، لأنه لا يتعين أن يكون نسا فى مدلوله لحجيه الظاهر أيضا.

و إن كان ظاهرا فى مدلوله فلا يجدى أيضا، إذ ظهور دليل عند طائفه لا يستلزم الظهور عند آخرين و فهمهم ليس حجه علينا، بل قد وجدنا المشهور من المتقدمين على استفاده النجاسه من أخبار البئر مع أن الأمر عند المتأخرين بالعكس، فلعل الخبر إذا نقل إلينا لم يكن ظاهرا عندنا.

مع أنهم لو عثروا على هذه الأخبار الصحاح الظاهره الدلاله فى موارد اجماعهم، فلم لم يتعرضوا لها لا فى مجاميع الأخبار و لا فى الكتب الاستدلاليه.

٨٦- قوله «قده»: و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسن... الخ (١).

الفارق بين ما إذا كان السبب تاما فى نظر المنقول إليه، و ما لم يكن كذلك مع الاشتراك فى الإخبار عن المسبب بالالتزام و عن السبب بالمطابقه وجوه:

أحدها ما عن شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» فى الرسائل (٢) أن مقتضى الفرق بين العادل و الفاسق فى آيه النبأ-التى هى عمده الآيات من حيث الدلاله على حجيه الخبر و مقتضى التعليل بقيام احتمال الندم مع عدم التبين عن خبر الفاسق-هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على اصابته فى حدسه.

ص: ١٨٦

١- ١) كفايه الأصول ٢٨٩/.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى: ٧٩/١.

فانه ليس غرضه «قدس سره» اختصاص احتمال تعمد الكذب بالخبر الحسى دون الحدسى، ضروره أن الانسان كما يمكن أن يخبر عما لم يحس كذلك يمكن أن يخبر عما لم يحدس، بل غرضه أن واقعته المخبر به بعدم تعمد الكذب و عدم الخطأ و الآيه متكفله لنفى احتمال تعمد الكذب و أصاله عدم الخطأ لنفى احتمال الخطأ.

و حيث إن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فى الحس دون الخطأ فى الحدس، فالآيه بضميمه أصاله عدم الخطأ فى الحس دليل الحجية فى الخبر الحسى.

و حيث إن هذه الضميمة غير متحققه فى الخبر الحدسى، فالآيه و إن كانت نافيه لاحتمال تعمد الكذب، لكنه لا أثر بالفعل لنفى احتمال تعمد الكذب إلا- مع نفي احتمال الخطأ، فلا- تعم الآيه التى هى دليل الحجية بالفعل لما لا أثر له بالفعل و هو الخبر الحدسى، فهى و إن كانت بحسب الاقتضاء قابله لشموله، لكنها لا تعمه بالفعل.

ثانيها أن كون المخبر صادقاً فى خبره غير كونه صائباً فى نظره، و الدليل متكفل لتصديق الخبر لا لتصويب النظر.

بيانه أن دليل التصديق و إن لم يكن ناظراً إلى خصوص التصديق المخبرى كما أفاده الشيخ الأعظم «رحمه الله» بل كان ناظراً إلى التصديق الخبرى و الحكم بواقعيه المخبر به لا إلى مجرد نفي احتمال تعمد كذبه.

إلا أن تصديقه فى حسه واقعا تصديقه فيما أحس به، و ليس تصديقه فى حدسه واقعا تصديقه فيما حدس به، فان القطع بسماعه لقول الامام عليه السلام إنه يجب صلاه الجمعة يستلزم القطع بصدور هذا القول من الامام عليه السلام، و لكن لا يستلزم القطع بحدسه لرأى الامام عليه السلام القطع برأيه.

فتصديقه فى سماعه و أنه أخبر عما له واقعته يستلزم تصديقه فى واقعته

المسموع، و لكن ليس تصديقه في خبره عن حدسه مستلزما لتصديقه فيما حدس به، بل يترتب على تصويبه في حدسه.

و بالجمله فواقعيه السماع يستلزم واقعيه المسموع بخلاف واقعيه الحدس، فانه لا يستلزم واقعيه ما حدس به، فتأمل جيدا.

ثالثها أن بناء العقلاء على حجيه الخبر لكونه كاشفا نوعيا فعلا. إذا صدر ممن يوثق بقوله و لم يكن فيه آفه في حاسيته، فهذه الكاشفيه النوعيه الفعلية عن الواقع هو المقتضى ثبوتا لبناء العقلاء على اتباع الخبر.

و من الواضح أن خطأه الواقعي في احساسه لخروجه عن الطبع أحيانا لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثير المقتضى و مزاحما له لما عرفت في مسأله (1) حجيه الظاهر، فاحتماله ليس من احتمال المانع حتى يتوقف الحكم بالمقتضى على بناء العقلاء على دفع المانع، و نفس الاحتمال غير مانع على الفرض، بل المستبعد جدا أن يزاحم الاحتمال الكاشف النوعي الفعلي.

و منه تبين عدم الحاجه إلى أصاله عدم الخطأ، بل عدم الاعتناء باحتماله لعدم البناء على وجوده، لا للبناء على عدمه. هذا في الخبر الحسي أو ما هو كالحسي.

و أما الخبر عن حدس محض، فمجرد كون الشخص ممن يوثق بقوله و عدم كونه ذا آفه في حاسيته لا يوجب الكاشفيه الفعلية لخبره، بل يتوقف على تصويب حدسه و نظره.

فإذا كان الخبر حجه لبناء العقلاء فالمقتضى لبنائهم هو الكشف النوعي الفعلي المختص بالخبر الحسي أو ما هو كالحسي. و لعله لذلك حكم في آيه النبأ على أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين عنه إصابه للقوم بجهاله، حيث لا

ص: ١٨٨



كاشفيه فعلا نوعا مع كون المخبر ممن لا يوثق به.

و منه يظهر أن خبر العادل عن حدس إذا كان عما لا سبب له عاده كان مستندا إلى ما لا طريق له عاده إلى الواقع، فالعادل و الفاسق حينئذ على حد سواء من كون الاعتماد على خبرهما اعتمادا على الجهل المحض.

و هذا وجه انصراف آية النبأ إلى الخبر عن حس أو ما هو كالحس لا من حيث إن النبأ عن حدس غير معمول به عند العقلاء فلا يكون رافعا للجهالة كما توهم، بل من حيث استناده إلى ما هو في نفسه لا سبب له للوصول إلى الواقع، فكيف يكون الخبر المستند إليه كاشفا فعلا عن الواقع حتى يبنى عليه العقلاء أو يتعبد به الشارع، فافهم جيدا.

٨٧- قوله «قده»: وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم... الخ (١).

قد عرفت أن مقتضى بناء العقلاء هو الكشف النوعي الفعلي عن الواقع، فمع كونه ممن يوثق بقوله و لم يكن آفه بحاسيته و عدم استناد العاقل بحسب المتعارف إلا إلى سبب عادى متعارف لا ريب في كاشفيه خبره نوعا عن الواقع.

و أما إذا اختل هذا الظهور الأخير، و هو ظهور حال العاقل في دعوى الجزم بشيء أنه مستند إلى سبب عادى متعارف، بحيث وجدنا غالب المدعين للإجماع مستندين إلى سبب غير عادى أو وجدنا خصوص هذا المدعى يستند إلى سبب غير متعارف، - فلا كاشفيه، نوعيه لخبره، و إن احتمل استناده في خصوص هذه الدعوى إلى سبب متعارف، كما إذا احتملنا أنه مع فرض غلبه كذبه يكون صادقا في خبره الشخصي أو مع وجود الآفه بحاسته ما اخطأ في خصوص هذا المورد، فكما لا يفيد هذا الاحتمال في تحقق الكشف النوعي كذلك ذلك الاحتمال.

ص: ١٨٩

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٨٩.

٨٨-قوله «قده»:و أما من جهة نقل السبب فهو فى الاعتبار...الخ (١).

يمكن أن يناقش فيه بأن تنزيل شىء منزله شىء لا يعقل إلا بلحاظ ما لذلك الشىء من الأثر شرعا، لا بلحاظ ما لغيره من الأثر و إن كان ملزومه أو ملازمه، بداهه أن وجه الشبه لا بد من أن يلاحظ بين المشبه به و المشبه دون ما هو أجنبى عنهما، و هو من القضايا التى قياساتها معها.

و هذا لا- ربط له بحجيه الأماره فى الشىء بأطرافه من لازمه و ملزومه و ملازمه، بداهه أن مرجعه إلى حجيتها فى مداليلها المطابقيه و التضمينيه و الالتزاميه و مصحح التعبد بكل واحد نفس أثرها الشرعى، لا أن الخبر حجه فى مدلوله المطابقى بلحاظ ملزومه أو ملازمه.

و عليه، فلا- وجه لحجيه الخبر فى مضمونه الذى هو فتوى جماعه بكذا بلحاظ ملازمه و هو رأى الامام عليه السلام فى نظر المنقول إليه لما عرفت. و لا أثر شرعى لفتوى الجماعه بكذا واقعا كى ينزل الإخبار عنها منزلتها فيه.

و كونه سببا للقطع برأى الامام عليه السلام و ملازما له واقعا فى نظر المنقول إليه ليس بشرعى حتى يصح التعبد بلحاظه.

و منه يظهر الفرق بينه و بين ما تتضمنه الأخبار من الأسئلة التى تعرف منها أجوبتها و الأقوال و الأفعال التى تعرف منها تقرير الإمام عليه السلام لها، فانها مشتمله على موضوعات الأحكام و متعلقاتها و خصوصياتها الموجه لضيقها و سعتها، و التعبد بها بلحاظ ما لها من الأحكام مما لا ينبغى الريب فيها.

و كذا كون السائل مدنيا مثلا فالرطل المذكور فى كلامه مدنى أيضا، فان له دخلا فى الموضوع سعه و ضيقا، إذ لو لا كونه مدنيا لم يرتب حكمه عليه

ص : ١٩٠

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٩٠.

السلام على الرطل المدنى،فهو أيضا بهذا الاعتبار دخيل فى الحكم الشرعى.

بخلاف فتوى الجماعه،فانها لا دخل لها فى رأى الامام عليه السلام حكما و موضوعا سعه و ضيقا.

فليس الاشكال فى الفتاوى المنقوله أنها أمر غير معلوم عن غير معصوم حتى ينتقض بما ذكره الشيخ المحقق التستري (1)«قدس سره»و أشرنا إليه آنفا.

بل المحذور عدم كونها موضوعا لحكم و لا جزء الموضوع و لا قيده بخلاف المذكورات آنفا.

و هذا المحذور و إن لم يكن له أثر عملى فى صورته نقل السبب التام،لأنه يلازم الخبر عن رأى الامام عليه السلام،لكنه له الأثر فى نقل جزء السبب،فإنه لا حكاية عن رأى الامام عليه السلام بالالتزام حتى يتعبد به و ينضم إليه البقيه.

نعم يمكن دفع المحذور عن حجيه نقل السبب بأن اللازم كون المنزل ذا أثر شرعى دون المنزل عليه.

و حيث إن الفتاوى المحصله سبب عادى للقطع المنجز لرأى الامام عليه السلام عقلا،و التَّنَجُّز قابل للجعل عن الشارع بجعل نقل الفتاوى منجزا اعتبارا للفتاوى المنتهيه إلى رأى الإمام عليه السلام،فيكون كالخبر القائم على خبر متعلق بحكم من الأحكام.

فكما أن الخبر منجز للخبر المنجز للحكم،و الكل فى حكم منجز واحد للحكم،كذلك نقل الفتاوى منجز للفتاوى المنجزه لرأى الامام عليه السلام، لكونها سببا للقطع المنجز،فهى منجزه أيضا بالعرض.

و لا يضر هذا المقدار من الفرق من حيث كون الحجيه فى المنزل عليه

ص: ١٩١

بالعرض، و في المنزل بالذات بالتنزيل، نظير ما إذا نزل الخبر الواحد منزله الخبر المتواتر في الحجية، فإن الحجج بالذات في المتواتر هو القطع الحاصل منه، و يتصف المتواتر بالحجيه بالعرض، و مع ذلك يصح بلحاظ أصل الأثر تنزيل الخبر الواحد منزله المتواتر.

و فيه أنه إنما لا يضر إذا كان الواسطه واسطه في الثبوت، لا فيما إذا كان واسطه في العروض، فإنه لا أثر لذى الواسطه حقيقه بل بالعنايه و المجاز بل بالحقيقه و لو تبعاً.

و من الواضح أن اتصاف الفتاوى الواقعيه بالمنجزيه من جهه اتصاف معلولها و هو القطع برأى الامام عليه السلام بالمنجزيه، فالقطع هو المنجز حقيقه و السبب له منجز بالعنايه لا بالتبع، فلا أثر لها حقيقه حتى يكون المنقول كالمحصل فيما له من الأثر، فافهم جيداً.

٨٩- قوله «قده»: فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب... الخ (١).

لأنهما خبران بالالتزام من حكمين متباينين من الامام عليه السلام، لكنه مبني على حصر وجه الحجيه في الاستلزام العادى لرأى الامام عليه السلام.

و أما إذا كان أحد وجهى الحجيه الكشف عن وجود حجه معتبره، فلا تعارض في النقل لإمكان صدق النقلين، لإمكان استناد كل طائفه إلى حجه معتبره.

و التعارض إنما بين الحجيتين بحسب مدلولهما لا بين النقلين لحجّتين ذاتيتين.

إلا أن هذا المقدار من الفرق غير فارق، لاشتراك النقلين في عدم تعمد

ص: ١٩٢

١- ١) كفايه الأصول ٢٩١.

الكذب، كما أنهما مشتركان في عدم إمكان واقعه الحكمين الواقعيين في الأول، و عدم إمكان واقعه الحكمين المماثلين الفعلين في الثاني، و تماميه المقتضى في مقام الإثبات بالإضافة إلى الحجتين لا تنافى التعارض، كما في الخبرين الذين يعمهما دليل الحجية في نفسه، فتدبر جيدا.

٩٠- قوله «قده»: لكن نقل الفتاوى على الإجمال... الخ (١).

ليس الوجه في عدم صلاحية لكونهما سببا أو جزء سبب كونهما متعارضين بالعرض فلا أثر لهما، فإنه غير مختص بما إذا نقلت الفتاوى على الإجمال، بل إذا نقلت على التفصيل لا يعقل ذلك، كما إذا نقلت فتاوى جماعه يستلزم عادة القطع برأى الإمام عليه السلام، و نقلت فتاوى جماعه آخرين كذلك، فانهما متنافيان من حيث السببية للقطع برأى الإمام عليه السلام، بل الظاهر أن نقلى الفتاوى على الإجمال على طرفى النقيض فى نفسهما متنافيان، فان الظاهر من الإجماع اتفاق الكل على الحكمين [و هو] (٢) خلاف الواقع، فأحدهما كاذب بحسب الواقع، فلا يصلح لأن يكون كاشفا عن رأى الامام عليه السلام أو عن حجه معتبره، و لا يمكن أن يكون الكاذب جزء السبب أيضا.

نعم إذا كان الاتفاق المنقول مفصلا أمكن أن يكون ذا خصوصيه فى نظر المنقول إليه، لجلاله المفتين و علو قدرهم علما و عملا بالإضافة إلى الآخرين المنقوله فتاويهم مفصله فى نقل آخر.

و أما مع الإجمال و عدم تعيين الأشخاص، فلا سبيل إلى إحراز هذه المزيه.

و يمكن أن يقال: إن موارد اطلاق الإجماع مختلفه، فاذا كان فى مقام تحرير الوفاق و الخلاف فى المسأله، فدعوى الإجماع ظاهره فى الاتفاق التام الذى

ص: ١٩٣

١- ١) كفايه الأصول ٢٩١.

٢- ٢) بين المعقوفين زياده منّا تقتضيها العبارة.

لا- خلاف فيه، فيكون النقلان متعارضين، و إذا كان في مقام الاستدلال، فلا- يراد من الإجماع إلا المقدار الكاشف عن حجه معتبره، و صدقهما من حيث وجود الكاشف في الطرفين بمكان من الإمكان.

## في حجه خبر الواحد

### إشاره

٩١- قوله «قده»: أن الملاك في الأصوليه صحه وقوع... الخ (١).

لكن لا- يخفى عليك أنا و إن جعلنا الموضوع أعم من الأدله الأربعة إلا أنه يجدى في صيروره المسأله أصوليه بهذا المعنى، إذ الثابت بأدله الاعتبار إما حكم مستنبط أو لا ينتهى إلى حكم مستنبط أصلاً، فإن معنى حجه الخبر إما إنشاء حكم مماثل على طبق المخبر به كما هو المشهور، أو جعل الخبر بحيث ينجز الواقع على تقدير المصادفه كما هو التحقيق فلا بد من جعل الغرض أعم مما يقع في طريق الاستنباط أو ينتهى إليه أمر الفقيه في مقام العمل.

و قد أسمعناك في تعليقتنا (٢) على أوائل الجزء الأول من الكتاب أنه لا مناص من التعميم، و إلا لزم كون جل المباحث الأصوليه استطرادياً.

أما المباحث المتعلقة بالأدله الغير العلميه، فلما سمعت آنفا لوحده الملاك.

و أما المباحث اللفظيه، فلأنها و إن لم تكن مربوطه في بدو الأمر بهذا المحذور، إلا أنها لا تقع في طريق الاستنباط إلا بضميمه حجه الظواهر فيجىء المحذور المزبور، مع وضوح أن حجه الظاهر على الوجه الثانى و هو ظاهر.

ص: ١٩٤

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٣.

٢- ٢) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٣.

و ربما يتوهم عدم لزوم التعميم بالنسبه إلى ما يكون حجه شرعا بمعنى المنجزه للواقع نظرا إلى الإلزام العقلى على طبقه، فيكون مجعولا- يجعل الحجيه شرعا، و حاله حينئذ حال الجزئيه المجعوله يجعل منشأ انتزاعها، فيكون الحجّيه واقعه فى طريق استنباط المجعول التبعى و هو الإلزام العقلى.

بل هكذا الأمر فيما يكون حجه ببناء العقلاء كالظواهر أو كالخبر بناء على حجّيته ببناء العقلاء، فانه لا بد من إمضاءها شرعا، و ليس إمضاء الاعتبار العقلانيه إلا- باعتبار الشارع لها على حد اعتبار العقلاء إياها، فيكون الإلزام العقلى مجعولا بتبع جعل الحجيه ابتداء أو إمضاء.

لكنه توهم فاسد: أما أولا فبأن الإلزام العقلى لا يعقل، إذ لا بعث و لا زجر من القوه العاقله، بل شأنها التعقل، و ليس الحكم العقلى العملى إلا- ادراك ما ينبغى أن يؤتى، به أو لا- ينبغى أن يؤتى به، و الأحكام العقلانيه فى باب التحسين و التقييح ليست إلا بناء العقلاء على مدح فاعل بعض الأفعال و ذم فاعل بعضها الآخر.

و أما ثانيا، فبأن الحكم العقلاني المزبور نسبته إلى الحجّيه نسبه الحكم إلى موضوعه، لا نسبه الأمر الانتزاعى إلى منشأ انتزاعه حتى يكون مجعولا بجعله تبعا، كيف و هو مجعول من العقلاء، غايه الأمر أنه مرتب على موضوعه المجعول شرعا.

و أما ثالثا، فبأن الوجوب المتعلق بالكل حيث إنه مستنبط من الدليل المتكفل له، فكذلك الجزئيه مستنبطه منه بتبع استنباط منشأ انتزاعها.

بخلاف الإلزام العقلى أو الحكم العقلاني، فانه و إن كان لازما للحجّيه المستنبطه من دليلها، إلا أنه غير مستنبط من هذا الدليل بالتبع، و ليس مجرد ملازمه شىء لشىء ملاك الاستنباط.

و لا ينتقض بما سيجىء من استلزام وجوب تصديق العادل لوجوب صلاه

الجمعه حيث نكتفى به في مرحله الاستنباط، لأن الخبر القائم على وجوب صلاه الجمعه لا يستنبط منه الوجوب، إلا بواسطه حجيه الخبر الملازمه لجعل الحكم المماثل بلسان أن المؤدى هو الواقع، فحيث إنه يجعل المؤدى واقعا.

يقال باستنباط الحكم الواقعي من الخبر بضميمه دليل الحجيه، و أين هذا من مجرد الملازمه بين حكم العقلاء و الحجيه الشرعيه.

و يمكن الاشكال على التعميم من حيث الوقوع في طريق الاستنباط و من حيث انتهاء أمر الفقيه إليه في مقام العمل بوجهين:

أحدهما لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لثلا- يكون فن الأ-صول علمين، لأن المفروض ترتب كل غرض على طائفه من المسائل، و المفروض أيضا على مسلكه «قدس سره» أن ملاك وحده العلم و تعدده وحده الغرض و تعدده.

و ثانيهما أن القواعد التي ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص و اليأس عن الدليل هي الأصول العمليه في الشبهات الحكميه، فانها المرجع بعد الفحص و اليأس عن العلم و العلمي، دون الأمارات التي تكون حجه شرعا ابتداء أو إمضاء، فانها الأدله على حكم العمل من دون تقييدها باليأس عن العلم.

و أجبنا (1) عنه في أوائل الحاشيه على الجزء الأول من الكتاب بوجهين:

الأول أن دليل الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل كوجوب تصديق العادل ليس عين وجوب صلاه الجمعه، بل إيجاب صلاه الجمعه بلسان إيجاب تصديق العادل فان لازم فعل صلاه الجمعه تصديق العادل بمعنى إظهار صدقه بعمله على طبقه، فإيجاب تصديق العادل لازم إيجاب صلاه الجمعه بعنوان الكنايه، فالمبحوث عنه في علم الأصول هو الإيجاب الكنائى لإثبات ملزومه في الفقه، و هو حكم العمل حقيقه.

ص: ١٩٦



و حيث إن إيجاب التصديق بلسان أن المؤدى هو الواقع، فلا محاله الخير المتكفل لوجوب صلاه الجمعه واقعا يستنبط منه الحكم حقيقه بضميمه دليل الحجيه كما مر آنفا.

و هذا المقدار من التوسيط كاف فى وقوع نتيجه البحث فى طريق استنباط الحكم.

و عليه ينبغى تنزيل ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» فى أول (1) الاستصحاب من أن البحث عن الحجيه بحث أصولى حيث لا تعلق لها بحكم العمل بلا واسطه، فان الغرض منه أنه حكم كئائى للانتقال إلى حكم حقيقى للعمل.

و إلا- فلو أريد منه الحكم الحقيقى للعمل بواسطه انطباق عنوان فهو مع أنه يوجب التطبيق المحض دون الاستنباط- إن لم يكن لذات المعنون حكم يبحث عنه فى الفقه، و اجتماع الحكمين إن كان لذات المعنون حكم يبحث عنه فى الفقه- لا- يخرج مع ذلك عن كون البحث فقهيًا، إذ لا- فرق فى الحكم المبحوث عنه فى الفقه بين أن يترتب على العمل بلا- واسطه كوجوب الصلاه، أو بواسطه عنوان كعنوان الوفاء بالنذر و نحوه، و عنوان تصديق العادل كذلك. هذا بناء على انطباق عنوان التصديق على العمل.

و أما بناء على كونه متولدا من العمل فهو حكم شرعى لفعل توليدى، و لا فرق فى الحكم المبحوث عنه فى الفعل بين أن يتعلق بفعل توليدى أو غير توليدى، فالغرض منه ما ذكرناه.

و أحسن من هذا التقريب أن الحجيه ليست بمعنى جعل الحكم المماثل و لا بمعنى جعل المنجزيه، بل بمعنى الوساطه فى الإثبات أو التنجز، فالحكم

ص: ١٩٧

المماثل مصحح الحكم على المؤدى بأنه الواقع، فوساطه الخبر لإثبات الواقع عنوانا هو معنى حجيته، فالمبحوث عنه فى الأصول ووساطه الخبر فى الإثبات، و المبحوث عنه فى الفقه ثبوت الحكم عنوانا أو اعتبارا.

و هذا الوجه يجرى فيما كان حجيته بمعنى جعل الحكم المماثل بلسان وجوب تصديق العادل أو حرمة نقض اليقين بالشك.

و أما ما كان بمعنى تنجيز الواقع كحجيه الظواهر فلا.

الثانى أن الاستنباط لا يختص بتحصيل العلم الحقيقى بالحكم الشرعى لىحتاج إلى جعل الحكم المماثل، بل الاستنباط و الاجتهاد تحصيل الحجه على الحكم، فالبحث عن منجزيه الأمارات يفيد فى تحصيل الحجه على الحكم فى علم الفقه.

و عليه فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهده لتحصيل الحجه على الحكم، الشرعى، بل قد ذكرنا فى أول مبحث الاجتهاد و التقليد شيوع إطلاق العلم على مجرد الحجه القاطعه للعدر.

و عليه، فجميع مباحث الأمارات سواء كانت حجيتها بمعنى جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع داخل فى علم الأصول.

و هكذا الاستصحاب سواء كان مفاد دليل حجّيته جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع يدخل البحث عنه فى علم الأصول.

نعم ما كان مفاده ابتداء هو الحكم الشرعى كقاعده الحل و شبهها من دون جعل الملزوم بجعل اللازم و لا إثبات المعذر عن الواقع، فهو بحث فقهى و لا بأس بالاستطراد فى مثله.

٩٢- قوله «قده»: بل عن حجيه الخبر الحاكى عنها... الخ (١)

هذا إذا كانت الحجيه، بمعنى تنجيز الواقع.

ص: ١٩٨

١-١) كفايه الأصول ٢٩٣.

و أما إذا كانت بمعنى التعبد بالواقع و إنشاء الحكم على طبقه، فيمكن أن يجعل الموضوع نفس السنه بوجودها الأعم من الحقيقي و الحكائي، فان وجودها فى الحكايه وجودها بالعنايه، فيرجع البحث إلى أن السنه المحكيه هل وقع التعبد بها أم لا.

٩٣- قوله «قده»: فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها... الخ (١).

لم يتعرض «قدس سره» للثبوت الواقعي كما تعرض له فى أول الكتاب (٢) لوضوح عدم إرادته المجيب له.

مضافا إلى وضوح بطلانه لا لما أفاده «قدس سره» فى غير مقام من رجوعه إلى البحث عن ثبوت الموضوع و هو لا بد من الفراغ عنه فى كل علم، لما مر (٣) فى أول التعليقه من أن البحث عن ثبوت شىء بشىء غير البحث عن ثبوت الشىء، فالبحث فى الحقيقه عن وساطه الخبر، و وساطته ثبوتا أو إثباتا لا يوجب رجوع البحث إلى ثبوت الموضوع.

أما وساطه الخبر ثبوتا فلوضوح أن البحث عن كون الشىء ذا مبدأ بحث عن عوارضه، أ لا ترى أن الموضوع فى فن الحكمه هو الوجود أو الموجود، و البحث عن كونه ذا مبدأ من أعظم مسائله و أهم مطالبه.

و أما وساطه الخبر إثباتا، فلأن التصديق بثبوت السنه بالخبر مرجعه إلى التصديق بانكشافها به، كانكشافها بالتواتر و بالقرينه، و انكشاف الشىء من عوارضه.

بل الوجه فى بطلانه أن وساطه الخبر بما هو خبر ثبوتا و إثباتا محال، بداهه

ص: ١٩٩

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٣.

٢- ٢) كفايه الأصول ٨.

٣- ٣) نهايه الدرايه ١: التعليقه ٧.

أن الخبر ليس واقعا فى سلسله علل السنه بل يستحيل وقوعها، لتأخر رتبه الحكايه عن المحكى، كما أن الخبر بما هو محتمل للصدق و الكذب، فلا يعقل كونه بما هو سببا لانكشافها واقعا، فتدبر جيدا.

٩٤- قوله «قده»: ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها... الخ (١).

يمكن أن يقال: إن السنه المشكوكه أو المحكيه ثبوتها بما هي مشكوكه أو محكيه واقعي حقيقي لا تعبدى تنزيلي.

و كذا الحكم المماثل، فإنه أيضا له ثبوت حقيقي كنفس السنه الواقعيه، و كونه عين التعبد لا يقتضى كون ثبوتها تعبديا، إذ التعبد ثبوتها حقيقي لا- تعبدى تنزيلي، بل هو مصحح لتنزيل المؤدى منزله السنه الواقعيه، و إنما الثابت تعبدا و تنزيلا- نفس السنه الحقيقه، فإنها التى تنسب إليه الثبوت تاره تحقيقا، و أخرى تعبدا و تنزيلا.

توضيحه أن إيجاب تصديق العادل حيث إنه بعنوان أن المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق، فلا- محاله يكون المؤدى وجودا عنوانيا للواقع، و الواقع موجود عنوانا به.

فاذا كان موضوع المسأله هي السنه صح البحث عن عارضها، و هو ثبوتها العنوانى بالخبر.

كما أن الموضوع للمسأله إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه و هو كونه ثبوتا عنوانيا للسنه، فإن الثبوت العنوانى له نسبه إلى الطرفين.

إلا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسأله باحثه عما ينطبق على عوارض السنه، و إلا فالبحث المتداول فى الأصول هو البحث عن عارض الخبر،

ص: ٢٠٠

فانه الموضوع للمسأله، فتدبره فانه حقيق به.

و نظير الثبوت التعبدى إشكالا و جوابا تنجز السنه بالخبر: أما إشكالا، فمن حيث إن المنجزيه صفة جعليه للخبر، فهى من عوارض الخبر.

و أما جوابا فمن حيث إن المنجزيه و المتنجزيه متضايقتان، فكما أن الخبر منجز كذلك السنه الواقعيه متنجزه.

فإذا كان موضوع العلم بحيث ينطبق على الخبر صح البحث عن كون الخبر منجزا.

و إذا لم ينطبق إلا على السنه الواقعيه لزم البحث عن تنجز السنه بالخبر.

نعم جعل البحث فى ثبوت السنه تعيدا أولى من تنجزها بالخبر، لأن الثبوت التعبدى بالإضافة إلى السنه كالوجود إلى الماهيه، و التنجز بالنسبه إليها كالعرض بالنسبه إلى الموضوع، فالثبوت التعبدى أشد مساسا بالسنة من التنجز، بل التنجز أكثر مساسا بالخبر حيث إنه وصف مجعول ابتداء للخبر، فتدبر.

٩٥- قوله «قده»: مع أنه لازم لما يبحث عنه فى المسأله... الخ (١).

هذا لا- يجرى بناء على الحجيه بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع، إذ لا- ثبوت تعبدى هنا، و إنما الثابت هى السنه بوجودها الحقيقى عند مصادفه الخبر لها. و إنما يجرى بناء على إنشاء الحكم المماثل كما هو مبنى الدعوى، و ذلك إنما هو بلحاظ لسان الدليل حيث إن وجوب تصديق العادل و سماع قوله ليس عين وجوب صلاه الجمعه، بل لازمه وجوب ما أخبر بوجوده العادل، فالحكم المماثل لازم ما هو لسان الدليل، و هو المبحوث عنه لا وجوب صلاه الجمعه.

و لذا تكون المسأله أصوليه لا فقهيه حيث لا تعلق للحجيه بحكم العمل

ص: ٢٠١

بلا واسطه، بل هي و حكم العمل متلازمان، و إن كان التلازم بنحو الكنايه لا بنحو الجدد، و هذا المقدار من التوسيط كاف في مقام الاستنباط، و يخرج به عن تطبيق الحكم الكلى على موردہ.

و التحقيق أن هذا المعنى و إن أمكن الالتزام به في جعل المسأله أصوليه لا فقهيّه، لكنه لا يجدى في دعوى أنه لازم الحجيه، لما عرفت من أن الحكم المماثل له ثبوت تحقيقى لا تعبدى تنزىلى، بل ما له ثبوت تعبدى نفس السنه لا لازمه (١).

## في آيه النبأ

٩٦- قوله «قده»: من وجوه أظهرها... الخ (٢).

منها ما حكاه المحقق الأنصارى «قدس سره» في (٣) رسائله و هو تعليق الحكم على أمر عرضى متأخر عن الذاتى.

و توضيحه بحيث يكون دليلاً- للمطلوب هو أن العله لوجوب التبيين إما مجرد الخبريه أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك أو كل منهما مستقلاً أو مجرد فسق المخبر، و بعد ظهور الآيه في دخل الفسق في وجوب التبيين كما هو مفروض الرسائل ينفي الاحتمال الأول، كما أن الثانى يثبت المطلوب لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئى العله.

و أما احتمال قيام خصوصيه العدالة أو خصوصيه أخرى في مقام الفسق فالعله غير منحصره.

فمدفوع: بمنافاته للبرهان إن كان كل منهما بخصوصه عله لوجوب

ص: ٢٠٢

١- (١) و الصحيح: لازمها.

٢- (٢) كفايه الأصول ٢٩٦.

٣- (٣) فرائد الأصول المحشى: ١٠٧/١.

التبين، إذ المتباينان لا يؤثران أثرا واحدا. و بمنافاته للظاهر إن كانا مؤثرين بجامع يجمعهما، إذ الظاهر من الآية عليه خبر الفاسق من حيث عنوانه الخاص.

و الاحتمال الثالث مناف للظاهر، لأن بيان خبريه مغن عن الفسق، إذ لا يلزم من الاكتفاء على تعليل الحكم بالخبريه إخلال بثبوت الحكم فى مورد من الموارد، فتقييد الخبر بكون الجائى به فاسقا ليس لبيان العليّه.

لا يقال: إذا كان كل منهما عله فعند اجتماعها (1) يكونان معا عله واحده، فالحكم الواحد حيث كان منبعثا عنهما رتبّه عليهما.

لأننا نقول: هذا بالنسبه إلى شخص الحكم، و أما إذا كان المرتب عليهما كلى الحكم كما هو مقتضى القول بالمفهوم، فلا محاله يلزم من ترتيبه عليهما الإخلال لعليه الخبريه فى غير هذا المورد، ففرض عليّه الخبريه يستلزم عدم التقييد بالفسق، و إلا- لا يلزم اللغويه.

و حمله على نكته أخرى مناف لتسليم ظهور الآية فى عليّه الفسق، فلم يبق من المحتملات إلا عليّه الفسق اشتراكا أو استقلالا بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبنى على تسليم ظهور الآية بمناسبه الحكم و الموضوع فى عليّه الفسق للحكم لا للتنبيه على فسق المخبر و هو الوليد فى خصوص المورد.

و أما ما أفاده المحقق المقدم «رحمه الله» من أن التعليل بالذاتى أولى لحصوله قبل حصول العرضى فانما ينفى العليه بالاستقلال للخبريه لا الاشتراك مع الفسق فى التأثير.

مضافا إلى أن قبليّه الذاتى على العرضى قبليّه ذاتيه طبيعيه، لا- قبليّه زمانيه وجوديه حتى لا- ينتهى النوبه فى التأثير إلى العرضى المتأخر، فتدبر جيدا.

ثم إن تقريب الاستدلال على المشهور بالمفهوم مبنى كما أفاده المحقق

ص: ٢٠٣

---

(١-١) كذا فى النسخه المطبوعه، لكن الصحيح: اجتماعهما.

الأنصاري «قدس سره» على كون وجوب التبين نفسيا لا على كونه شرطيا، إذ لا يتوقف الوجوب الشرطي على مقدمه الخارجيه القاضيه بأنه لو لا وجوب قبول خير العادل لكان أسوأ حالا من الفاسق، وجه عدم التوقف أن وجوب العمل بخير الفاسق مشروط بالتبين، فينتفى في غيره.

و الوجوب الشرطي عباره عن لابيديه المشروط في تحققه من الشرط، لا- الوجوب المقدمى حتى يقال: إن عدم وجوب التبين مقدمه للعمل كما يمكن أن يكون لعدم المقدميه، كذلك يمكن أن يكون لعدم وجوب ذيهها و هو العمل بالخبر، فإنه لا مقدميه للتبين للعمل حتى يتوهم وجوبه المقدمى.

و كذا الوجوب الشرطي بمعنى وجوب العمل بخير الفاسق مقيدا بالتبين فيجب التبين لأخذه في الواجب و إن لم يكن بنفسه مقدمه وجوديه للعمل بالخبر، فإنه بناء عليه يجب التبين مطلقا تحصيليا للعمل الواجب مع أنه لا ريب في عدم وجوب التبين لو لم يرد ترتيب الأثر على الخبر.

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم في رسائله من وجوب التبين عند إرادته العمل لا مطلقا فانه: إن أريد منه وجوب التبين نفسيا غايه الأمر مشروطا بإرادته العمل على طبق الخبر، فهو التزام بالوجوب النفسى المشروط لا بالوجوب الشرطى المقابل للوجوب النفسى.

و إن أريد منه اشتراط وجوبه الغيرى بإرادته العمل على طبق الخبر، فهو محال، لأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيهها إطلاقا و اشتراطا، ولا يعقل اشتراط وجوب العمل على طبق الخبر بإرادته العمل، للزوم تعليق الحكم على مشيئه المكلف.

بل المراد من الوجوب الشرطى ما ذكرناه من أن حرمة العمل بخير الفاسق مقيدة بعدم التبين و جوازه بالتبين، فأصل الجواز منوط بالتبين، فلا بد في جواز العمل من التبين، لا أن التبين واجب شرعى بنحو من الوجوب الحقيقى



هذه غاية تقريب الوجوب الشرطى للتبين.

و التحقيق أن التبين ليس كالفحص المشروط به العمل بالعام أو إجراء الأصول، بل معناه طلب العلم بالواقع، و يكون مدار العمل عليه لا على خبر الفاسق بعد التبين.

و من البين أن وجوب طلب العلم بالواقع لا يكون بوجه مرتبا و معلقا على مجيء الفاسق بالخبر حتى ينتفى بانتفائه، بل المراد و الله أعلم لزوم الإعراض عن خبر الفاسق و صرف المكلف إلى تحصيل العلم بالواقع لترتيب آثار الواقع.

فبناء على ثبوت مفهوم الشرط للآيه يكون المعلق على مجيء الفاسق هو عدم حجيه الخبر بمعنى عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزيه للواقع ببيان لازمه و هو تحصيل العلم، إذ لا يطلب تحصيل العلم بالواقع، إلا مع عدم الحججه على الواقع بعدم ثبوته تنزيلا أو عدم تنجزه بمنجز.

فالمنتفى بانتفاء مجيء الفاسق عن النبأ هو ملزوم التبين أى عدم الحجيه، و انتفائه عن النبأ الذى جاء به العادل هو حجيه خبر العادل، لاستحاله ارتفاع النقيضين.

فتبين أن المعلق حقيقه على مجيء الفاسق بناء على المفهوم هو ملزوم وجوب التبين لا- نفسه، فوجوب التبين لم يكن منوطا به شىء و لا منوطا بشىء، بل المعلق هو عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزيه للواقع، فهو المنتفى عند انتفاء مجيء الفاسق من دون حاجه إلى ضم مقدمه خارجيه.

٩٧- قوله «قده»: على كون الجائى به الفاسق... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن ظاهر الآيه من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط فى تلو الشرطيه أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط،

ص: ٢٠٥

(١- ١) كفايه الأصول ٢٩٦.

فينتفى الحكم بانتفائه لا- فسق الجائى به بوجوده الرابط كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجىء الخير، فان الواقع موقع الفرض و التقدير هو مجىء الفاسق لا فسق الجائى، فكيف يكون المجىء مفروغا عنه.

و بالجمله: فرق بين ما لو قيل إن كان الجائى بالخبر فاسقا و ما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر، و مفاد الآيه تحليلا هو الثانى، و ما يجدى فى المقام هو الأول.

لا- يقال: إذا كان النبأ بعنوانه لا- بما هو مضاف إلى الفاسق موضوعا للحكم، فلا فرق فى إفاده المفهوم على النحو المطلوب بين كون المعلق عليه مجىء الفاسق أو كون الجائى به فاسقا، فان النبأ الذى جاء به العادل نبأ لم يجىء به فاسق، فلا يجب التبين عنه من حيث إنه لم يجىء به فاسق.

لأننا نقول: معنى إن جاءكم فاسق نبيا فى الحقيقة إن نبأكم فاسق، لا أن المجىء أمر آخر حتى يكون أحدهما موضوعا و الآخر معلقا عليه.

و يمكن أن يقال: بالفرق بين مورد الآيه و الموارد التى يكون الشرط فيها محققا للموضوع، فان الولد لا يكون إلا مرزوقا و لا الدرر إلا- مقروءا و لا- الركاب إلا- عند الركوب، بخلاف النبأ فإنه ربما يكون و لا انتساب له إلى الفاسق، فلو كانت العبارة إن نبأكم فاسق لأمكن أيضا القول بدلالاتها على المطلوب، حيث إن الهيئه و إن كانت مقيدة من حيث الفاعل بالفاسق، إلا أن مادّه النبأ مطلقه فلنا التمسك بإطلاق مادته و جعله موضوعا، و جعل انتسابه إلى الفاسق معلقا عليه، فينتفى وجوب التبين بانتفائه.

فان قلت: لا يعقل أن يكون الإضافة و النسبه إلى الفاسق معلقا عليها و النبأ موضوعا للحكم، لأن المعلق عليه كالمعلق لا بد من أن يكون ملحوظا بلحاظ استقلالى ليعقل تعليق شىء على شىء.

و كذا وقوع مدخول الأداة موقع الفرض و التقدير أو موقع العليه أو

العليه المنحصره، فإن هذه المعانى حيث إنها معان حرفيه فلا بد من أن يكون الملحوظ بالأصالة معنى اسميا، ولا يعقل أن تكون النسبه بما هي نسبه ملحوظا استقلالاً لتلاحظ العليه و أشباهها فيها بالتبع.

قلت: ليس الإشكال بحسب مقام الثبوت لإمكان دخل الإضافه إلى الفاسق فى وجوب التبين عن النبأ، وإنما الإشكال بحسب مقام الإثبات، فإن كان إيجاب التبين بمثل ما عبرنا به و هو إن نبأكم فاسق فتبينوا، فمفاد الهيئه و هي النسبه الحقيقيه معنى حرفى لا يعقل أن تكون معلقا عليها و موصوفه بالأوصاف المذكوره.

و أما مثل قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنياً فمجيء الفاسق معنى اسمى له قبول التعليق و العليه و الوقوع موقع الفرض و التقدير، كما أن النبأ الوارد عليه النسبه فى مثل المثال أيضا قابل لذلك، لكنه يتحد المعلق عليه و الموضوع.

نعم التحقيق أن تجريد النبأ عن الإضافه إلى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع، إذ لا حقيقه للنبأ إلا بصدوره من مخبر و كون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققا للموضوع فان المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه.

و من الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق و العادل، بخلاف مثل إن جاءك زيد فأكرمه فان زيدا محفوظ و لو مع انتفاء المجيء و انتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء.

و ربما يورد على جعل النبأ بنفسه موضوعا و جعل مجيء الفاسق به معلقا عليه بأن الموضوع: إما هو طبعى النبأ المقسم بين نبأ الفاسق و نبأ العادل أو النبأ الموجود الخارجى:

فان كان الأول كان اللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا لفرض كون الموضوع طبيعه النبأ المتحققه فى ضمن نبأ

و إن كان الثانى فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التردد، لأن النبأ الخارجى ليس قابلا لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال.

أقول: أما على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبأ، فليس المراد من الطبيعه المطلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحققه فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق و لا عدمها و إن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا و عدما، فيتحقق هناك حصتان، إحداهما موضوع وجوب التبين، و الأخرى موضوع عدم وجوب التبين.

و لا- منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصه مخصوصه، و أن يكون الموضوع فى الكلام رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقا و مفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّنه بحصّتين وجودا و عدما.

و أما على تقدير إرادته النبأ الخارجى، ففيه: أولا- أن شأن الأداه ليس جعل موضوع الحكم قابلا لأمرين و منقسما إلى قسمين و متحصّصا بحصّتين، ضروره أنه شأن ما كان الموضوع فيه كليًا، لا مثل إن جاءك زيد فأكرمه.

بل شأن الأداه جعل مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدير، و هو كما يجتمع مع كليه الموضوع كذلك مع جزئيه الموضوع، و إن كان وجود بعض أفراد الموضوع الجزئى ملازما لأحد طرفى المعلق عليه كما فيما نحن فيه، حيث إن النبأ الموجود بالفعل إما مضاف إلى الفاسق أو إلى العادل.

إلا- أن وقوع الشئء موقع الفرض و التقدير يجتمع مع كون المحقق عدمه فضلا عن موافقه الفرض للواقع، كما فى حرف لو الشرطيه فان دلالتها على

امتناع الجزاء بملاحة أنه فرض وجود شيء في الماضي لكون المحقق عدمه ففرضه فرض أمر محال، و ما يترتب عليه أيضا محال.

و ثانيا لا وجه لاختصاص التردد بالماضي إلا توهم أن الموجود بالفعل في الخارج حيث إنه جزئي متشخص، فلذا لا يكون قابلا للأمريين بل واقع لا- محاله على أحد الوجهين، بخلاف ما لم يوجد بعد، فانه غير متشخص و غير واقع على وجه حتى لا يكون هناك مجال إلا للتريد.

و يندفع بأن المفروض في المستقبل إذا كان واحدا شخصا لا- نوعيا فهو أيضا بحسب الفرض جزئي لا- يقع إلا- على وجه واحد، فهو غير قابل للأمريين، بل أمره مردد بين أمرين بلحاظ جهل الشخص بحاله، فالجزئية المانعه عن قبول الأمريين لا تختص بما وقع، بل تعم ما سيقع أيضا، فتدبر جيدا.

٩٨- قوله «قده»: إلا أنها ظاهره في انحصار موضوع... الخ (١).

توضيحه: أن أداء الشرط ظاهره في انحصار ما يقع تلوا لها فيما له من الشأن بالإضافة إلى سنخ الحكم المنشئ، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء شخص موضوعه أو شخص علته لا يحتاج إلى دلالة على الحصر، فالحصر بالإضافة إلى سنخ الحكم:

فان كان الواقع عقييها معلقا عليه حقيقة الحكم كانت السببيه منحصره، و مقتضى انحصار العله انتفاء المعلول بانتفائها.

و إن كان محققا للموضوع كان الموضوع الحقيقي منحصر فيما وقع عقيب الأداء، و مقتضى انحصار موضوع سنخ الحكم في شيء انتفاؤه بانتفائه و إن كان هناك موضوع آخر.

بل يمكن تقويته بدعوى أن أداء الشرط شأنها التعليق دائما غايه الأمر

ص: ٢٠٩

(١- ١) كفايه الأصول ٢٩٦.

أن المعلق عليه:ربما لا يعقل له بدل يمكن أن ينوب عنه سواء كان عله كما فى مثل إن سأل زىد فاجبه أو محققا للموضوع كما فى مثل إن رزقت ولدا فاختنه و أشباهه،فالانتفاء عند الانتفاء عقلى.

و ربما يعقل له بدل،لكنه يؤخذ فى القضيّه على نحو المحقق للموضوع بالعدول عن جعل الفسق معلقا عليه كما فى التقريب الأول من المتن إلى جعل المجيء معلقا عليه مع كونه ذا بدل،فيكون النكته فيه إظهار حصر الموضوع فى ما أخذ الشرط فيه محققا له بدعوى انه كالمحقق الذى ينتفى الحكم بانتفائه من سائر القضايا الشرطيه التى يدعى دلالتها على المفهوم.

٩٩-قوله «قده»:لأن التعليل بإصابه القوم بالجهاله...الخ (١).

حيث إن إصابه القوم بجهاله عله و هى متقدمه على معلولها و هو وجوب التبين و عدم جواز العمل بخبر الفاسق،فالعمل بخبر الفاسق من حيث نفسه جهاله لا- بما هو غير حجه،بل حيث إنه جهاله لم يكن حجه،فالعله مشتركه بين خبر الفاسق و خبر العادل لعدم العلم فى كليهما.

و يمكن أن يقال:إن ظاهر التعليل هنا و فى غير مورد من الموارد عدم كونه تعديًا بل يذكر العله غالبا لتقريب الحكم إلى أفهام عموم الناس.

و من الواضح أن العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن أرباب الجهل،كما أن العمل بخبر من لا يبالي بالكذب من زى أرباب الجهل، و بعيد عن طريقه أرباب المعرفة و البصيره.

و إنما اغتر أصحاب النبى صلى الله عليه و آله بظهور إسلام الوليد المقتضى للتجنب عن الكذب غفله منهم عن عداوته لبنى المصطلق الداعيه إلى الافتراء عليهم بارتدادهم فنبههم الله تعالى على فسقه المقتضى لعدم المبالاه

ص: ٢١٠

بالكذب، فيقتضى التبين عن خبره، لأن الاعتماد على خبر من لا يبالي بالكذب من شأن أرباب الجهل.

لا يقال: ظاهر التعليل بإصابه القوم كون الحكم لخصوص الواقعة، لعدم سريان هذه العلة في جميع موارد العمل بخبر الفاسق.

لأننا نقول: لو كان الحكم لخصوص الواقعة لكان اللازم تكذيب الوليد لعلمه تعالى بكذبه مع قيامه مقام إظهار فسقه، لا إيجاب التبين و التعليل بخوف إصابه القوم، فيعلم منه أن الغرض إعطاء الكليه، لأن الكاذب قد يصدق، و حيث كان المقصود تطبيق الكليه على المورد أيضا فلذا طبق كلى المفسده على خصوص مفسده المورد و هى إصابه القوم بجهاله و الله أعلم.

و مرجع هذا الجواب إلى أن المراد هى الجهاله العمليه دون الحقيقه النفسانيه كما فى قوله تعالى: **أَعْظَمَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (١)**، و قوله تعالى:

يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ

(٢)

إلى غير ذلك.

إلا- أن كون العمل بخبر العادل من زى أرباب البصيره و العمل بخبر الفاسق من زى أرباب الجهاله ليس بمجرد كون الفاسق لا يبالي بالكذب دون العادل، فان الاعتماد على ما ليس بحجه ليس من زى أرباب البصيره، و إنما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآيه من شأن أرباب البصيره لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالآيه حينئذ مبينه على حججه خبر العادل و كاشفه عنها لا أنها مبينه للحججه و جاعله لها كما هو المقصود هنا.

و ربما يجاب (٣) بأن العلة ليس مطلق الجهاله بل جهاله خاصه توجب

ص: ٢١١

١-١ (١) هود: ٤٤.

٢-٢ (٢) النساء: ١٧.

٣-٣ (٣) كما عن المحقق العراقى قده. نهايه الأفكار: ١١٥/٣.

الندامة و هي مخصوصه بخبر الفاسق، و أما العمل بخبر العادل فعلى فرض المخالفه للواقع يوجب المعذوريه لا الندامه.

و جوابه ما مر آنفا من أنه مع قطع النظر عن الحجية كلاهما يوجب الندم، فالآيه مبنيه على الحجية الموجهه للمعذوريه، لا متكفله لها.

و أما الجواب (١) عن التعليل بحكومته المفهوم الموجب لحجيه خبر العادل و أنه محرز للواقع اعتبارا، فالجهاله و إن كانت بمعنى عدم العلم إلا أنها منزله منزله العدم بمقتضى المفهوم.

فمندفع بأن حكومه سائر الأدله على هذا التعليل المشترك وجيهه، و أما حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجيه خبر العادل حتى يرتفع به الجهاله تنزيلا، فهو دور واضح، فتدبر جيدا.

### فى إشكال الخبر مع الواسطه

١٠٠- قوله «قده»: فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق... الخ (٢).

و بيان آخر لا ريب فى أن حجيه الخبر إما بمعنى إنشاء الحكم المماثل على طبقه أو بمعنى جعله بحيث ينجز الواقع.

فان كان الأول فمن اليبين أن إيجاب ما أخبر بوجوبه العادل و تحريم ما أخبر بتحريمه لا يكاد يعم بلفظه ما إذا أخبر عن موضوع محكوم بهذا الحكم الإيجابى أو التحريمى المماثل، و إلا لزم كون الحكم موضوعا لنفسه، حيث إن

ص: ٢١٢

١- (١) كما عن المحقق النائنى قده. فوائد الأصول: ١٧٢/٣.

٢- (٢) كفايه الأصول ٢٩٧.



الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلا ثبوت له في مرتبه موضوعه بما هو موضوعه، و معنى شمول الإخبار عن الوجوب و التحريم للإخبار عن الوجوب و التحريم التنزيليين الثابتين بنفس آيه النبأ و شبهها شمول الموضوع لحكمه و ثبوت الحكم في مرتبه موضوعه.

و إن كان الثاني: فان اقتصرنا في التنجيز على كون الخبر موجبا لاستحقاق العقوبه على المخالفه عند المصادفه، فلا مجال للتعدى عن الخبر المتكفل لحكم شرعى نفسى بنفسه، و هو خلاف المطلوب.

و إن عممنا التنجيز و لو بلحاظ انتهائه إلى ذلك و مجرد إيقاع المكلف في كلفه التكليف طريقتاً كان أو حقيقياً، فلا محاله يرد المحذور المزبور على الوجه المسطور، فان جعل الخبر منجزاً لا يكاد يعم تنجيز نفسه.

مع أن قيام الخبر على الخبر لا أثر له إلا تنجيز الخبر، فتدبر.

و مما ذكرنا تبين أن ملاك الإشكال اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبه موضوعيته له، لا عدم فرديه الحكم (1) لطبيعته الأثر حال تعلقه بها، فكيف يعم نفسه فانه يندفع بجعل القضية حقيقته، لشمول القضية الحقيقته لأفرادها المحققه و المقدره، فالحكم بنفسه من الأفراد المقدره الوجود المحققه بعد تعلقه بموضوعه.

كما أنه ليس ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلاً،

ص: ٢١٣

---

١- ١) كما عن المحقق النائنى قده حيث إن صريح كلامه في الوجه الرابع ان وجوب التصديق في الوسائط و إن كان نفسه من الآثار الشرعيه إلا أنه ليس أثراً يكون وجوب التصديق بلحاظه فلا يكون فرداً من طبيعته الأثر الذى بلحاظ يجب تصديق المخبر بل هو أثر يترتب على الخبر مع واسطه بنفس دليل الاعتبار و هو صدق العادل لأول السلسله فيلزم أن يكون الدليل مثبتاً لنفسه و موجداً لفرد آخر مثله. فوائد الأصول ١٧٩: ٣- ١٨٠.

حتى يتوهم أن مفاد دليل الحجية إذا كان عاما أصوليا لا مانع من شموله لحكمه، لعدم لحاظه تفصيلا في موضوعه بل إجمالا في ضمن العموم، فيصح أن يقال:رتب كل أثر أو كل ما هو فرد لعنوان الأ-ث، فيعم نفس الحكم المتعلق بالعام قياسا بالقضيه الطبيعیه التي يجاب بها الإشكال بتخيل أن الحكم فيها حيث إنه ملحوظ بالإجمال يندفع به الإشكال (١).

و سيجيء إن شاء الله تعالى فساد هذا التخيل و أن الجواب بالقضيه الطبيعیه غير منوط بالفرق بين اللحاظ الإجمالی و التفصيلی، لضروره أن اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبه موضوعيته إذا كان مستحيلا لم يكن فرق فيه بين أن يكون هذا المحال ملحوظا بنحو التفصيل أو الاجمال.

و ربما يتوهم أن الاشكال مبنی على تعلق الحكم بالموضوعات الخارجيه و الهويات العينيّه، فانه يقتضى سرايه الحكم إلى موضوعه المتقوم بشخص الحكم، فيلزم سرايه الحكم إلى نفسه.

و أما إذا قلنا بأن الحكم لا يتعلق بالخارجيات بل يتعلق بالطباع و العناوين، فموضوع الحكم حينئذ ليس متقوما بحقيقه الحكم بل بعنوانه، فلا يلزم سرايه الحكم إلى نفسه، بل بين الحكم و مقوم موضوعه التفاوت بالحقيقه و العنوان، و كفى به مغايره بين الحكم و موضوعه، فلا يلزم عروض الشئ لنفسه، و لا اتحاده بنفسه و سرايته إلى نفسه.

و يندفع هذا التوهم:أولا بأن المبنى و إن كان صحيحا عندنا للبراهين

ص: ٢١٤

---

١- ١) لم نجد القائل بأن ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلا و المجيب بأن مفاد دليل الحجية هو العموم الأ-صولی فيمكن شموله لحكمه مع أنا لم نأل جهدا في الرجوع إلى كلمات الأصوليين فيما يحضرنا من الكتب و اعاده النظر و التأمل و الدقه فيها مره بعد أخرى فلم نحصل على شئ.

القاطع المذكوره فى مسأله (١) اجتماع الأمر و النهى، إلا أن جميع تلك البراهين غير جار هنا، لأنها:

إما كون الفعل الخارجى مسقطا للحكم فلا يعقل أن يكون معروضا له.

و إما كونه معلولا للحكم و المعلول متأخر طبعاً عن علته فلا يعقل أن يكون معروضا له فإن المعروض متقدم طبعاً على عارضه.

و إما كون البعث موجوداً مع أن الفعل معدوم و الموجود لا يتعلق بالمعدوم و لا يتقوم به.

و إما كون الحكم: إما بمعنى الإراده و هى كفيته نفسائيه و هى الشوق الأكيد و الشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقاً بشىء و متعلقه المشخص له لا- يعقل أن يكون أمراً خارجاً عن أفق النفس بل أمر واقع فى أفق النفس فكيف يمكن أن تكون الحركات العضلاتيه مقومه لصفه الشوق النفسانى.

و إما بمعنى البعث الاعتبارى الانتزاعى عن الإنشاء بداعى جعل الداعى.

و من الواضح أن البعث المطلق لا- يوجد بنحو وجوده الاعتبارى العقلانى بل يوجد متعلقاً بمتعلقه و يستحيل أن يكون الأمر الخارجى المتأصل المغاير لأفق الاعتبار مقوماً و مشخصاً لأمر اعتبارى.

فالمناسب للأمر الاعتبارى ليس إلا الطبيعه و العنوان لا الشخص الخارجى و المعنون.

و هذه البراهين برمتها أجنبيه عما نحن فيه، لأن الطبيعه التى تعلق بها الوجوب الحقيقى الذى يصح (٢) انتزاع عنوان الواجب منها إنما هى قبل

ص: ٢١٥

١-١) نهايہ الدرايه ٢:التعليقه ٦٢.

٢-٢) هكذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قد، لكن الصحيح: يصحح.

وجودها الحقيقي خارجا، فهذه الطبيعه الواجبه مع فرض كونها واجبه إذا تعلق بها شخص الوجوب المأخوذ فيها الملحوظ معها لا يلزم منها (1) شيء من المحاذير المتقدمه، لأنها لا تسقط الحكم في مرتبه طبيعيتها، ولا هي معلوله له في هذه المرتبه، ولا معدومه في هذه المرتبه، ولا منافيه لأفق النفس، ولا لأفق الاعتبار، لعدم خارجيتها.

بل إنما لا يعقل أخذ شخص هذا الوجوب في متعلق نفسه للزوم عروض الشيء لنفسه، فلا موجب لأخذ العنوان مقوما للموضوع إلا- نفس هذا المحذور، لا- محذور تعلق الحكم بالخارجيات حتى يتوهم أن الموضوع لا- محاله هو العنوان، فلا- يبقى مجال للاشكال.

فان قلت: لا- ينحصر المانع عن تعلق الحكم بالموضوع الخارجى في ما ذكر، بل الحكم حيث إنه بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه لا- من قبيل عوارض الوجود، فلا بد من أن يكون فعلية موضوعه بفعلية نفسه لا بفعلية أخرى، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، فيجب انسلاخ الموضوع عن الفعلية في نفسه و في قيده، فلا- يعقل أخذ حقيقه الوجوب في طرف الموضوع مطلقا.

قلت: هذا أيضا غير جار هنا، لأن الفعلية المتصوره في طرف الموضوع هنا من طرف شخص الحكم المتعلق به، فليس الاشكال هنا اتحاد فعلية مع فعلية أخرى بل عروض فعلية واحده لنفسها، فتدبره فانه حقيق به.

هذا كله في بيان عدم المانع من تعلق الحكم الشخصى بما أخذ فيه نفسه إلا من حيث الاشكال المبحوث عنه هنا.

و ثانيا أن المقتضى لتعلق الحكم هنا بالمعنون موجود، وذلك لأن وجوب

ص: ٢١٤

(١-١) بصوره التانيث في النسختين، والصحيح: منه.

تصديق العادل إما بعنوان جعل الحكم المماثل أو بعنوان تنجيز الواقع بالخبر و مقتضى كليهما أن يكون الدليل ناظرا إلى حقيقه الأثر لا إلى عنوانه:

إما إذا كان من باب جعل الحكم المماثل، فلأن المماثل إما أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهري و الحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري و مؤدى الخبر:

و الحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري و مؤدى الخبر:

فإن كان الأول كما هو التحقيق لأن جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محاله يجب لحاظ المماثل بين الحكم المماثل الواصل بالحقيقه و الحكم الواقعي الواصل بالعرض، و المفروض هنا وحده الحكم، و مع فرض الوحده لا يعقل المماثله لشيء مع شيء آخر.

و إن كان الثانى فمؤدى الخبر و هو عنوان الحكم المأخوذ فى طرف الموضوع و إن كان غير حقيقه الحكم، فالاثنيته المصححه لاعتبار المماثله حاصله، إلا- أن جعل الحكم المماثل حيث إنه بعنوان تنزيل المؤدى منزله الواقع، و مصححه جعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع، فيحتاج إلى منزل و منزل عليه و مصحح التنزيل.

و حيث إن المنزل هنا عنوان شخص الحكم و المنزل عليه حقيقه شخص الحكم و هو بعينه مصحح التنزيل، فلا يعقل التنزيل، لأن المنزل عليه محقق لا يحتاج إلى التنزيل، كما أن الحكم الواقعي لو كان فعليا واصلا لا معنى لتنزيل شيء منزله.

و أما إذا كان من باب جعل المنجز للواقع، فالأمر أوضح لأن المنتجز بالخبر حقيقه الأثر لا عنوانه فيتحد المنجز و المنتجز و هو محال لرجوعه إلى عليه الشيء لنفسه.

١٠١-قوله «قده»: نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس... الخ (١).

لكن ليعلم أنّ جعلاً- آخر لا- يعقل أن يتكفل إلا- لمرتبته من الخبر و هو الخبر عن الخبر المتكفل للحكم الواقعي دون المراتب الأخر، للزوم المحذور المزبور في شمول الجعل الآخر لجميع مراتب الخبر حتى المتكفل، لموضوع محكوم بهذا الجعل.

و عليه فلا يكاد ينضبط الجعل المصحح لجميع مراتب الخبر تحت ضابط، و لعله أشار «قدس سره» إليه بقوله فتدبر.

### في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطه

١٠٢-قوله «قده»: إذا لم تكن القضية طبيعته و الحكم فيها... الخ (٢).

في جعل القضية هنا طبيعته مسامحه بحسب عبارته لوضوح أن الموضوع في القضية الطبيعته نفس الطبيعه الكليه من حيث هي كليه، و هي و إن كانت في قبال الشخصيه فيناسب عدم لحاظ الشخص هنا، إلا أن الآثار الشرعيه غير مترتبته على الطبيعه بما هي كليه لا موطن لها إلا الذهن.

بل مراده «قدس سره» ما أوضحه بعد ذلك و هو مجرد كون الموضوع نفس الطبيعه و القضية حينئذ إذا كانت مسوره بأدوات العموم محصوره كليه على مذاق التحقيق.

و الفرق بين الطبيعته و المحصوره بعد اشتراكهما في كون الموضوع نفس

ص: ٢١٨

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٩٧.

١-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٩٧.

الطبيعه أن الطبيعه فى الطبيعى ما فيها ينظر و المرئى بالذات، و فى المحصوره ما بها ينظر و فى حكم المرآه، و لذا لا تسرى فى الأولى إلى الأفراد بخلاف الثانيه.

و حيث إن المحصوره مختلف فيها من حيث كون الحكم فيها على الأفراد أو على الطبيعه الساريه إلى الأفراد فلذا تعارف الحكم على أمثال ما نحن فيه بأنها على نحو القضيئه الطبيعىه.

و المراد بكون الطبيعه آله ملاحظه الأفراد ليس كون لحاظها واسطه فى ثبوت لحاظ الأفراد، فان الأفراد حيث إنها غير متناهيه، فهى غير قابله للحاظ لا بلا واسطه و لا مع الواسطه، بل المراد لحاظ الأفراد بلحاظ جامعها المنطبق عليها قهرا.

لكن حيث إن الحكم غير مترتب على الجامع بما هو جامع ذهنى بل بما هو منطبق على الأفراد، فاذا لوحظ فانيا فى معنونه المتحد مع الأفراد بنحو الوحده فى الكثره كان الحكم مترتبا على المعنون بواسطه العنوان.

هذا فى مثل القضايا الحقيقته الشامله للأفراد المحققه و المقدره فانها غير متناهيه، فيجب الحكم على الطبيعه الساريه.

و أما فى مثل القضيئه الخارجيه المخصوصه بالأفراد المحققه كقولنا قتل كل من فى العسكر فالأفراد لا محاله متناهيه، فلا بأس بالحكم على الأفراد، فالمحصوره لا يتعين فيها الحكم على الطبيعه دائما بل فى قضايا العلوم.

و العام الأصولى: إذا أطلق فى قبال العام المنطقى فهو يعم المحصوره بأقسامها.

و إذا أطلق فى قبال القضيئه الطبيعىه المذكوره فى الأصول، فيختص بالمحصوره التى كان الحكم فيها على الأفراد كما فى القضايا الخارجيه. و أداه العموم على أى حال للتوسعه: فتاره للدلاله على ملاحظه الطبيعه وسيعه بحيث لا يشذ عنها فرد.

و أخرى للدلاله على جميع الكثرات و المميّزات للطبيعه كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه، فافهم و لا تخط.

و أما وجه اندفاع الاشكال بجعل القضيّه طبيعيّه فهو أن المفروض لحاظ نفس الطبيعه لا بمشخصاتها و مفرداتها، فأشخاص الآثار غير مجعوله موضوعا للحكم لا تفصيلا و لا إجمالا، فلا يلزم في هذه المرحله تعلق شخص الحكم بما هو هو متقوم بشخصه ليلزم عروض الشئ لنفسه.

و صيروره شخص الحكم المرتب على الطبيعه فردا لها بعد تعلقه بها أمر وجداني، بداهه أن شخص هذا الأثر فرد من أفراد طبيعه الأثر.

و من الواضح أنه لا- تعلق للحكم بشخصه بعد صيرورته فردا لذات موضوعه، إذ لا تعلق للحكم إلا في مرتبه ترتيبه جعلاً على موضوعه، و لا تأخر للحكم عن موضوعه طبعاً، و لا تقدم لموضوعه عليه طبعاً، إلا في مرتبه كونه حكماً و ذاك موضوعاً.

و الحكم بترتيبه على ما صار فرداً من طبيعه الأثر من العقل، فإنه بعد تعلق الحكم بالطبيعه و المفروض أنه بلا- اشكال فرد للطبيعه، فلا محاله يحكم العقل بترتيب الحكم على كل ما هو فرد للطبيعه.

و مما ذكرنا تبين الفرق بين القضيّه الطبيعيّه و العام الأصولي المقابل لها، فإنه ليس الوجه فيه ما توهم من عدم كون الحكم في الطبيعيّه ملحوظاً تفصيلاً، و أنه ملحوظ إجمالاً ليقال: بأن العام الأصولي كذلك.

بل الوجه عدم لحاظ أشخاص الآثار مطلقاً لا إجمالاً و لا تفصيلاً في القضيّه الطبيعيّه.

بخلاف العام الأصولي، فإن أشخاص الآثار ملحوظه بنحو الجمع و الإجمال، بداهه أن الحكم على العام الملحوظ بنحو الكل الأفرادي مترتب على كل واحد من الكثرات المجموعه في اللحاظ، فإن الحكم و إن كان بحسب



الإشياء واحداً، لكن الموضوع حيث إنه لثبا متعدد، فلا محاله يكون الحكم لثبا متعدد، بتقريب أن البعث الانشائي المضاف إلى كل واحد واحد من الكثرات المجموعه في اللحاظ مصداق للبعث الحقيقي فهو بعث حقيقي بالإضافة إلى كل واحد من أفراد العام.

وقد بينا في محله كيفيه إفاده المتكثر بالذات بمثل كل عالم الذي هو مفهوم وحداني الموجب لتوهم وحده الموضوع و حكمه حقيقه، و هو أن العالم له مفهوم واحد، و مطابقه من حيث إنه مطابقه واحد، و أداء العموم مثل لفظه كل لا يوجب تغيير مفهوم العالم عما هو عليه من الواحده و لا- جعله فانيا في مطابقه و في غير ما هو مطابقه من المفردات و المميزات، بل شأن أداء العموم التوسعه في ذات المطابق.

فالمتكلم يفيد المطابق بما هو مطابق للمفهوم بجعل العالم بمفهومه فانيا فيه، و يفيد تعدده و تكثره الحاصل له بسبب المميزات و الخصوصيات بأداء العموم، فتدبره فانه حقيق به.

و لا يخفى أن دفع الاشكال بجعل القضية طبيعیه و أن الحكم وصف لازم للموضوع و إن كان مما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (١) «قدس سره» و الأستاذ العلامة «قدس سره» هنا، بل اشتهر الجواب به في أمثال المقام.

لكنه لا- يخلو عن شوب الإشكال و الإبهام: بيانه أن حكم العقل بترتيب شخص هذا الحكم على موضوعه من حيث كونه فردا لطبيعته الأثر المحكوم بترتيبه على الخبر لا- يكون إلا- باقتضاء من نفس هذا الحكم المرتب على طبيعته الأثر، لا- من حيث عدم الفرق في نظر العقل بين هذا الأثر و سائر الآثار أو هذا الخبر و سائر الأخبار، فانه راجع إلى تنقيح المناط، و هو جواب آخر في هذا

ص: ٢٢١

و اقتضاء هذا الحكم المرتب على طبيعته لترتيب نفسه الذى هو فرد من طبيعته غير معقول، للزوم الخلف من عدم لحاظ الأشخاص لا تفصيلا و لا إجمالا.

بل لا- محاله بتحليل من العقل للحكم و موضوعه، إذ الحكم المرتب على طبيعته لا- بد من أن يكون موافقا لها سعه و ضيقا، فالحكم المرتب على الوجود السعى من طبيعته وجود سعى من الحكم.

فكما يعقل إيجاد شخص البعث الحقيقى بالإنشاء بداعى جعل الداعى بأن يلاحظ إيجاد شخص من الداعى بإيجاد منشأ انتزاعه، كذلك يعقل إيجاد سنخ البعث المسانخ لسنخ الموضوع بالإنشاء بداعى جعل الداعى سنخا و نوعا ليتوافق الحكم مع موضوعه، فعند التحليل يكون كل فرد من سنخ الحكم بإزاء فرد من سنخ الموضوع.

فإذا فرض أن من أفراد طبيعته الموضوع هذا الحكم، فيستحيل أن ينحل هذا الحكم إلى فرد يكون من أفراد الموضوع تحليلا، لأن هذا الفرد التحليلى من الحكم بعينه الفرد التحليلى من الموضوع، فانه و إن لم يلزم بحسب الفرض اتحاد الحكم مع موضوعه و لا عروض الشىء لنفسه، لكنه يلزم منه بحسب التحليل اقتضاء الشىء لنفسه، و عليه الشىء لنفسه، حيث إن الحكم البعثى عله لايجاد موضوعه فى الخارج، و يستحيل أن يكون الأمر بترتيب الأثر أمرا بترتيب نفسه.

و التحقيق أن الأمر بتصديق نفس الأمر به من حيث إنه أمر بما له تعلق بنفسه لا محذور فيه: لا من حيث الدور، لما مر مرارا من اتحاد الحكم و موضوعه فى الوجود، و لا تعدد فى الوجود ليلزم الدور.

و لا- من حيث الخلف لما مر أيضا من أن الحكم إذا لوحظ فى الموضوع بوجوده العوانى لم يكن المتقدم عين المتأخر، لأن المتأخر هو الحكم بنحو وجوده

و لا من حيث عليه الشىء لعليه نفسه كما فى باب قصد القربه، فان أخذ الاتيان بداع الأمر فى موضوع الأمر و إن لم يلزم منه دور و لا خلف لكون الأمر بوجوده العلمى داعيا و بوجوده الحقيقى مرتبا على موضوعه.

لكن الأمر إنما هو لجعل الداعى إلى متعلقه، فاذا أخذ جعله داعيا فى متعلقه كان الأمر به جعلاً للداعى إلى جعل نفسه داعيا، و هو معنى عليه الشىء لعليه نفسه أى بحسب مقام الدعوه.

و هذا المحذور أيضا غير وارد هنا، إذ الأمر تعلق بتصديق نفسه لا بجعل الأمر بالتصديق داعيا إلى الأمر بتصديق نفسه بل داعيا إلى تصديق نفسه، نظير ما إذا قال: المولى لعبده أخبر الناس عن أمرى هذا بالإخبار، فإن الأمر متعلق بالإخبار عن نفسه و ليس فيه شىء من المحاذير.

نعم الأمر بتصديق نفس هذا الأمر لا- يعقل لوجه آخر، و هو أن التصديق الجنانى و هو اعتقاد صدقه و تحققه حاصل بنفس وصوله المفروض، فالبعث نحو تصديقه طلب الحاصل.

و أما التصديق العملى و هو اظهار صدق العادل بعمله، فلا يعقل إلا بالإضافة إلى أمر آخر حتى يكون هناك عمل بالأمر الآخر بعنوان اظهار صدق المخبر عنه.

و أما نفس الأمر بالتصديق العملى، فلا تصديق عملى له.

لا يقال: مع تعدد التنزيل فى الخبر مع الواسطه كيف يعقل الأمر بالتصديق متعددا.

لأننا نقول: حيث إن الأمر بالتصديق أمر لثبا بصلاه الجمعه فيكون حكم الخبر بلا واسطه ايجاب صلاه الجمعه تنزيلا، فيتحقق له تصديق عملى فى الخبر مع الواسطه، و هو أيضا بالإضافة إلى ما بعده إيجاب تنزيلي لصلاه الجمعه، و هكذا

إلى آخر السلسله.

و حيث إنه هنا لا- أمر آخر، فلا معنى للتصديق العملى و لا للإيجاب التنزىلى، إذ لا يعقل أن يكون مصحح التنزىل نفس المنزل عليه، حيث إن وجود الأمر بالتصديق تحقيقى لا أنه محتمل ليقبل التعبدية، و التنزىل هنا بحسب الحقيقه.

و أما بحسب العنايه، فحيث إن الأمر بالتصديق إيجاب للفعل بهذا العنوان فيكون وصوله و وصول الواقع، و فعلتيه فعلتيه الواقع، و باعثيته باعثيه الواقع، فإذا فرض وحده المنزل عليه و المصحح للتنزىل كان وصوله وصولا بالعرض لنفسه و باعثيته باعثيه بالعرض لنفسه، فيرجع الأمر إلى كون الأمر بالتصديق بالعنايه باعثا لباعثيه نفسه و داعيا لدعوه نفسه فيكون بالعنايه علّه لعليّه نفسه.

هذا كله فى بيان الجواب بالقضيه الطبيعيه و الإشكال عليه.

### فى دفع الإشكال بوجه آخر

و عن بعض أجله العصر (1) دفع الإشكال بما محصله أنه بين الخبر من حيث إنه مفيد للظن نوعا و المخبر به ملازمه نوعيه واقعيه، و الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر، فالخبر مع الواسطه كما أنه طريق إلى الخبر بلا واسطه كذلك طريق إلى لازمه و هو الأثر الشرعى أو الموضوع المرتب عليه الأثر.

فيكون حال الخبر مع الواسطه من حيث الكشف عن الحكم الشرعى

ص: ٢٢٤

(١-١) و هو المحقق الحائرى اليزدى قده. درر الفوائد ٣٨٨.

الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطه، كالخبر بلا واسطه من حيث الكشف المزبور.

و الشارع جعل هذه الملازمه النوعيه بمنزله الملازمه القطعيه، لا أنه جعل أصل الملازمه ليكون دليل التعبد مثبتا لهذه الملازمه بل حال هذا الملازمه النوعيه حال الملازمه العقليه و العاديه من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها و إنما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمه النوعيه منزله القطعيه و جعل الطريق الظنى إلى الأثر الشرعى بمنزله الطريق القطعى. هذا ملخص ما أفاده بتوضيح منى.

و الجواب أن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليته و معلوليه أو المعلوليه لثالث.

و من البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به، و لا المخبر به من مبادئ وجود الخبر، و لا هما معلولان لعلّه واحده، بل لكل منهما علّه مباينه لعلّه الآخر، فلا ملازمه واقعيه بين الخبر و المخبر به.

و قد اعترف أيضا فى أثناء كلامه بعدم الملازمه العقليه و العاديه بينهما، و إنما ادعى الملازمه النوعيه الواقعيه بينهما.

و ليست هذه الملازمه إلا باعتبار إفاده الخبر للظن نوعا بثبوت المخبر به، فيكون المخبر به ثابتا عند ثبوت الخبر نوعا ظنا.

مع أنه لا ملازمه فى مرتبه الكاشف إلا مع الملازمه فى المنكشف.

و لا- يقاس ذلك بكشف اللفظ عن المعنى، لمكان الملازمه الجعليه الوضعيه بين اللفظ و المعنى، فلذا يكون حضور اللفظ فى الذهن ملازما لحضور المعنى فيه.

و أما ثبوت الحكم فى مرتبه ثبوت الظن، فهو قطعى لتقوم الظن به، فلا حاجه إلى التعبد و التنزيل.

و تنزيله منزله ثبوته فى مرتبه القطع لا أثر له، إذ لا أثر لثبوته العنوانى قطعاً، بل لثبوته واقعا، فتدبره جيدا.

و الملازمه الجعليه هنا بين الخير و ثبوت المخبر به ليس إلا التعيّد بالمخبر به إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبقه أو جعله منجزاً للواقع.

و المفروض دعوى التلازم مع قطع النظر عن دليل التعيّد حتى يكون الطريق إلى الطريق طريقاً حقيقه إلى ذى الطريق حتى يجدى تعبد واحد.

و التحقيق أن الخبر بما هو خبر لا يكون له كشف تصديقي قطعي و لا ظني عن ثبوت المخبر به بالذات، و لذا اشتهر أن الخبر يحتمل الصدق و الكذب، فالكشف التصديقي له بالعرض، و ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

و لا يعقل كشف شيء عن شيء آخر بالذات إلا مع التلازم بينهما، نحو كشف العله عن المعلول و بالعكس و شبههما، فلا محاله إذا كان للخبر في مورد كشف تصديقي قطعي أو ظني فمن أجل ثبوت الملازمه العقلية أو العاديه هناك.

فقول: إذا فرض في المخبر عصمه أو ملكه رادعه فعليّه تكون تلك العصمه أو الملكه عله لعدم التعمّد بالكذب.

و ربما تكون فيه حاله مقتضيه لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع، فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول حقيقه، و إلا فافتضاء، فالملازمه الفعلية بين تلك الحاله مع فرض عدم المانع و بين عدم تعمد الكذب موجوده، و إلا فالملازمه الاقتضائية ثابتة بينهما.

و عليه فالخبر الصادق-الموجود بوجود علته و هي الإراده لأصل الخبر و تلك الصفه المانعه عن الكذب لجهه صدقه-يكشف- من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما في اعتقاد المخبر- عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

و هذا هو الصدق المخبري، و بضميمه عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقه معتقد المخبر لما في متن الواقع و هو الصدق المخبري.

و منه تعرف أن الملازمه في مرتبه الكشف لأجل الملازمه الواقعيه الحقيقيه في مرتبه المنكشف و أن الخبر بأيّه ملاحظه يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به

فى اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محاله يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

و إذا ظنّ بوجود العله للخبر الصادق سواء كانت العله بجميع أجزائها مظنونه أو ببعضها، فلا محاله يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

و عليه، فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع إحراز الحاله المقتضيه لعدم الكذب و ظن بعدم المانع، فلا محاله يظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلته يعمه دليل التعبد من دون حاجه إلى شموله للواسطه فإنه كنفس الواسطه مفيد للظن بالحكم.

غايه الأمر أن الحكم هناك مطابق المدلول المطابقى و هنا مدلول التزامى.

هذه غايه التقريب للجواب المزبور.

و الجواب أن لزوم قول الإمام عليه السلام لخبر زراره عنه عليه السلام غير مفروض فى خبر محمد بن مسلم عن إخبار زراره بقول الإمام عليه السلام، إذ خبر زراره غير محقق وجدانا، و هو واضح، و لا تعبدا، إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الإمام عليه السلام.

و أصاله عدم الخطأ فى خبر زراره فرع تحققه، ففى الحقيقه ليس خبر محمد ابن مسلم خيرا عن قول الإمام عليه السلام إلا على تقدير، فانه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت، لا وجدانا، و لا تعبدا، و لا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير.

ثم إن التحقيق فى الجواب عن الإشكال أنه مبنى على وحده وجوب التصديق وحده شخصيه، فانه المستلزم لو حده الحكم و الموضوع أو المحاذير

ص: ٢٢٧

و أما إذا قلنا بأنه و إن كان واحدا إنشاء و دليلا لكنه متعدد لثبا و حقيقه كما لا مناص عن تعدده لثبا بالإضافة إلى الآثار الشرعيه العرضيه، فلا يلزم محذور، لإمكان الالتزام بجعل إيجابات للتصديق طولا كما كانت كذلك عرضا.

فيكون الخبر عن الإمام عليه السلام محكوماً بوجوب التصديق، و الخبر عن الخبر المحكوم بذلك الحكم محكوماً بوجوب تصديق آخر إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطه في مبدأ السلسله المتصله بالمكلف، فبعدد الأخبار الواقعه إيجابات تنزليه بجعل واحد و المحذور المتصور فيه أمور:

منها أن إيجاب التصديق ليس إلا بلحاظ أثر شرعى ما عدا نفسه كما فى الآثار العرضيه.

و أما وجوب التصديق فهو (1) سواء كان واحدا أو متعددا فهو بهذا الجعل المتكفل له دليل واحد، فمع قطع النظر عنه لا أثر أصلا، فكيف يكون ناظرا إلى نفسها و لو بعضها إلى بعض.

و الجواب أن موضوع الحكم و هو الخبر عن الحكم سواء كان وجوب صلاه الجمعه أو وجوب التصديق موضوع للحكم بوجوده العنوانى لا بوجوده الحقيقى حتى يقال إنه لا حكم حقيقى مع قطع النظر عن هذا الجعل.

و لذا قلنا: بأن جعل الحكم الظاهرى قبل الواقعى معقول، لأن مشكوك الحرمه لم يؤخذ بوجوده الحقيقى موضوعا للحكم الظاهرى.

بداهه أن العلم و الظن و الشك فى الحكم قائم بالمكلف و الحكم قائم

ص: ٢٢٨

---

١- ١) فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف و أما وجوب التصديق فهو سواء كان واحدا أو متعددا لكن الصحيح و أما وجوب التصديق سواء كان واحدا أو متعددا فهو بهذا الجعل الخ بدون قوله فهو الأول.



بالحاكم، فكيف يعقل أن يكون مقوّمًا للحكم في مرتبه نفس الحاكم.

مضافا إلى البراهين القاطعه المذكوره في محلها و قد أشرنا إليها فيما نقدم، فالمولى يتصور الخبر المحتمل كونه واجب التصديق و يجعل له حكما، فلا- حازه إلى جعل وجوب التصديق قبل هذا الجعل بل نفس هذا الجعل متكفل لأحكام طوليه تنزيليه لما تصوره من الأخبار.

و منها أن الواحد و إن انحل إلى المتعدد، إلا أنه دفعى الوجود، فكيف يعقل أن ينحل إلى أمور مرتبه في الوجود.

و الجواب أن ترتب هذه الأحكام التنزيليه في أصل جعلها طبيعياً لا خارجياً. و قد مر مرارا أن المتقدم و المتأخر بالطبع يمكن أن يكون لهما المعية في الوجود الخارجى، بل لا يأتى عن الاتحاد في الوجود كالعلم و المعلوم بالذات و الإراده و المراد بالذات و أشباهها.

فالآثار المترتبة طبعا من حيث الموضوعية و الحكمية مقارنات في الوجود لا ترتب لبعضها على بعض في الوجود، فهى من حيث كون الحكم للخبر المتصل بالإمام عليه السلام موضوعا للحكم في الخبر الثانى متقدم عليه طبعا، لكنه من حيث الفعلية بالعكس، فان الخبر الأخير يكون حكمه من حيث كون موضوعه محتمل الحكم فعليا، و يتبعه يكون الحكم المحتمل فعليا إلى أن ينتهى إلى حكم الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، و الحكم المنقول عنه عليه السلام على النحو الذى بيناه فى مسأله جعل الطريق.

و منها أن التعبد حيث إنه بلسان إيجاب التصديق: فان كان التصديق جنانيا أمكن تعدده بعدد الأخبار.

و أما إن كان عمليا، فليس القابل للتصديق العملى إلا الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، فان وجوب صلاه الجمعة إذا أخبر عنه له تصديق عملى بفعل صلاه الجمعة، بخلاف نفس وجوب التصديق، فانه سنخ حكم ليس له

تصديق عملي، بل تصديق جناني فقط.

و لذا ربما يتوهم أن الخبر الأخير المتصل بالمكلف ليس له من حيث مدلوله المطابقي تصديق عملي، بل من حيث مدلوله الالتزامي فقط، وهو الخبر عن حكم الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه فيما تقدم.

و الجواب عنه أن إيجاب التصديق لسانا إيجاب فعل صلاه الجمعة لثبنا، فخير زواره محكوم لثبنا بوجوب صلاه الجمعة تنزيلا، فالخبر الحاكي عن هذا الخبر يحكى عن وجوب صلاه الجمعة تنزيلا، فله تصديق عملي إلى آخر السلسله، فكلها إيجابات تنزيليه لفعل صلاه الجمعة، و الفعلي منها هو الإيجاب الواصل بالذات، و الباقي فعلى بالعرض لوصولها بالعرض، لاستحاله فعليات حقيقته، كما فى الخبر بلا واسطه أيضا.

١٠٣- قوله «قده»: بلا محذور لزوم اتحاد الحكم... الخ (١).

لا يقال: الطبيعي متحد مع فردة، فيلزم اتحاد الموضوع مع حكمه.

لأننا نقول: الممنوع اتحاد الحكم مع موضوعه فى مرتبه موضوعيته، فانه المنافى لتأخر الحكم عن موضوعه طبعاً.

و أما صيروره الحكم بعد تعلقه بموضوعه فردا لموضوعه فلا محذور فيه.

١٠٤- قوله «قده»: ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر... الخ (٢).

حيث إن المفروض قصور العبارة عن شمول الخبر مع الواسطه حيث لا- أثر له إلا- ما لا يمكن لحاظه فى هذا الجعل، فلا محاله يجب تنقيح المناط من جهه الخبر، كما يجب تنقيحه من جهه الأثر، و إلا فالتوسعه من جهه الأثر لا ربط له

ص: ٢٣٠

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٧.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٧.

بالتوسعه من جهه الخبر.

و أما بناء على جعل الأثر طبيعه الأثر، فلا حاجه إلى جعل الخبر طبيعه الخبر، إلا إذا كان كل شخص من أشخاص طبيعه الأثر بإزاء شخص من أشخاص طبيعه الخبر، فإن لحاظ الطبيعه فى الأثر تنافى لحاظ الشخص فى الخبر، لكنه من باب لزوم ما لا يلزم، فتدبر جيدا.

١٠٥-قوله «قده»: بأنه لا يكاد يكون خيرا تعبدا... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن الموضوع لكل حكم تنزيلي هو الواقع المحتمل لا الموضوع التعييدي التنزيلي، فإن المانع الذى قامت البيئه على خمريته إنما يكون خمرًا تعبديًا بلحاظ حكم البيئه لا بلحاظ نفسه، وإنما هو مائع محتمل الخمرية. فكذلك ما قام الخبر على خبريته إنما يجب أن يكون محتمل الخبرية، فيكون خيرا تعبديًا بقيام الخبر على خبريته بلحاظ أنه موضوع واقعي له حكم واقعي، وكون الحكم الواقعي و التنزيلي ثابتين بجعل واحد هو الإشكال السابق و قد عرفت جوابه.

فى آيه النفر

اشاره

١٠٦-قوله «قده»: و هو الترجي الإيقاعى الإنشائى... الخ (٢).

قد أسمعناك (٣) فى الجزء الأول من التعليقه أن الأ-غراض المترتبه على إنشاء الترجي و الاستفهام و نحوهما باعتبار كشف إنشاءاتها عن ثبوتها لا بلحاظ

ص: ٢٣١

١-١) كفايه الأصول ٢٩٨.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٩٨.

٣-٣) نهايه الدرايه التعليقه: ١٥٠.

نفس وجوداتها الإنشائية التي ليست إلا نحا من استعمال اللفظ في المعنى، و المحال في حقه تعالى ثبوت الترجي و الاستفهام واقعا لا- إظهار ثبوتهما، و ما هو شأن الإنشاء إظهار المعنى باللفظ، لا- إظهار الحقيقة باللفظ المستعمل في معناه، و لا يلزم الكذب، فإن إظهار الثبوت ليس بداع الإعلام بالثبوت، بل بداع التلطف أو الترغيب أو غيرهما، فلا تغفل.

كما أنه يمكن أن يقال: إن كلمه لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الرجاء و موردا لتوقع الخير مثلا، و هو بالإضافة إليه تعالى لا يقتضى انبعائه عن ترجيه تعالى ليقال: باستحاله بل جعله تعالى معرضا لتوقع الخير ترغيبا و تحريصا على فعله.

و يمكن أن يقال: بأن ثبوت الترجي في مقام ذاته تعالى غير معقول، لأنه لا- يكون إلا مع الجهل بالحصول المستحيل في حقه تعالى، إلا- أنه بالإضافة إلى المرتبة الأخيره من مراتب فعله تعالى أمر معقول، كالعلم المنطبق على الموجود الخارجى، فإنه من مراتب علمه الفعلى، فكذا كون الفعل مرجو الحصول بلحاظ تأديه الأسباب المنتهيه إلى مسبب الأسباب له نحو من الانتساب إليه تعالى كما في البداء و التردد المنسوبين إليه تعالى في الآيات و الروايات، فافهم ذلك إن كنت أهلا لذلك.

ثم إن الظاهر و إن كان مخالفا للجمهور عدم كون كلمه لعل للترجي لوضوح استعمالها كثيرا فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى: فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِيَّاكَ [\(١\)](#) فَلَعَلَّكَ بِأَخِيعِ نَفْسِكَ [\(٢\)](#) و كقوله عليه السلام: «لعلك و جدتنى فى مقام الكذابين و فى مجالس الباطلين» [\(٣\)](#) أو لعل زيدا يموت بهذا المرض

ص: ٢٣٢

١-١ (١) هود: ١٢.

٢-٢ (٢) الكهف: ٦.

٣-٣ (٣) أو: لعلك رأيتنى الف مجالس الباطلين، مفاتيح الجنان: ١٩١.

و غيرها من الموارد الكثيره التى لا شك فى عدم التجوز فيها، و عدم ملائمه إظهار الرجاء فى مثل هذه الأمور المنافره للنفس فى غايه الظهور.

و ربما يتفصّى من ذلك بدعوى أن الرجاء ليس بمعنى يساوق الأمل و توقّع المحبوب فقط، بل يكون للاشفاق و توقّع المخوف أيضا كما نقل عن بعض أئمه اللغه و عليه حمل قوله تعالى: لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا (١) أى لا يخافون و قوله تعالى: لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ (٢) أى لا يخافون.

و العجب أن الفراء مع مكائته فى اللغه و الأدب ينكر هذه الكليه و يقول لا- يقال: رجوتك أى خفتك. و إنما يكون بمعنى الخوف فى مورد النفى كما فيما سمعت من الآيات.

مع أنه لا- معنى لتغير ماده اللفظ معنى بتفاوت الإثبات و النفى و أظنّ أنّ كل ذلك من عدم التمكن من تطبيق موارد الاستعمالات على معنى جامع ربما يجمع توقع المحبوب و ربما يجمع توقع المخوف و المكروه من دون دخل للمحبوبيه و المخوفيه و العليه التى قال بها بعضهم فى المعنى الموضوع له.

و الظاهر أن هذه الكلمه إنما يقال فيما كان الشئ فى معرض احتمال الوقوع سواء كان مرجوا أم لا كما لا يخفى على المنصف.

و فى صحاح الجوهري: لعل كلمه الشك فىوافق ما استظهرناه و يؤكده أن مرادف هذه الكلمه فى الفارسيه كلمه (شاید) لا كلمه (امید) فتدبر، و حينئذ يسقط الوجه الأول عن الدلاله على المقصود.

ص: ٢٣٣

١-١) يونس ٧ و ١١ و ١٥.

٢-٢) الجاثيه ١٤.

## —قوله «قده»: بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع...الخ

—قوله «قده»: بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع...الخ (١).

تقريبه أن التحذر و إن كان مستندا إلى الإنذار، و الإنذار و إن كان بما تفقّه فيه، إلا أنهما إنما يناسبان الواجب و الحرام بملاحظه ما يترتب عليهما من الأمور التي يخاف ترتبها على الفعل و الترك.

و هي كما يمكن أن تكون العقوبه على المخالفه، كذلك يمكن أن يكون فوت المصلحه و الوقوع في المفسده.

فكما يصح الإنذار بملاحظه العقوبه، فيعدل على وجوب التحذر، كذلك يصح الإنذار بملاحظه فوت المصلحه و الوقوع في المفسده، فيحسن التحذر.

إلا أن الإنصاف أن الإنذار و التحذر بملاحظه ترتب العقوبه أنسب، إذ المتعارف من الإنذار من المبلغين للأحكام في مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى دون المصالح و المفسد، فيكون التحذر المنبعث عنه تحذرا من العقوبه.

و أما توهم أن جعل التحذر باعتبار فوت المصلحه و الوقوع في المفسده يوجب الاختلال في تمام أنحاء الاستدلال و لا يختص بالوجه الأول كما هو ظاهر المتن لأن التحذر بهذا المعنى على أي حال مستحسن عقلا لا معنى للكشف عن الحجّيه بسببه مطلقا.

فمدفوع بأن الوجه الأول حيث كان مبيّنا على دلالة كلمه لعل على محبوبيه التحذر من دون النظر إلى صدر الآيه، فلذا اختص بهذا الإيراد.

بخلاف الوجهين الأخيرين، فإنهما يتمان و لو لم تدل كلمه لعل على المحبوبيه، بل و لو لم يكن في الآيه عنوان التحذر أيضا، فإن الوجه الثاني بملاحظه وجوب الإنذار، فيكون التحذر به بدلاله الاقتضاء واجبا، و إلا لزم

ص: ٢٣٤

اللغويه، و الوجه الثالث أيضا مع الفراغ عن وجوب الإنذار، فغايتته واجبه، لأن غايه الواجب واجبه، فيكون وجوب الإنذار على كلا الوجهين كاشفا عن وجوب التحذر، فيكون المراد منه التحذر عن العقوبه دون غيرها.

و لا يخفى أنه بناء على ما استظهرناه من عدم كون كلمه لعل للترجي و أنها كلمه الشك كما فى الصحاح، فشأنها جعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال، فيكون نفس جعل التحذر واقعا موقع الاحتمال كاشفا عن حجيه الإنذار، إذ يستحيل مع وجود قاعده قبح العقاب بلا- بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه و هو العقاب المجمعول موجبا لحدوث الخوف، فجعله موجبا لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعلية العقاب المجمعول بمجرد الإخبار عنه، فيكون الخبر منجزا للعقاب المجمعول، و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

**—قوله «قده»: لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق... الخ**

—قوله «قده»: لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق... الخ (١).

التحذر و إن لم يكن له فى نفسه إطلاق، نظرا إلى أن الآيه غير مسوقه لبيان غايته الحذر ليستدل بإطلاقه، بل لإيجاب النفر للتفقه.

إلا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار، ضروره أن الإنذار واجب مطلقا من كل متفقّه سواء أفاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائده منحصره فى التحذر كان التحذر واجبا مطلقا، و إلا لزم اللغويه أحيانا.

كما أن التحذر إذا كان هى الغايه للإنذار فوجوب الإنذار مقدّميا إذا كان مطلقا يكشف عن إطلاق وجوب ذى المقدمه، لاستحاله إطلاق أحدهما و اشتراط الآخر، و تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهما أصلا و إطلاقا و تقييدا بحسب مقام الثبوت لا ينافى تبعيه وجوب ذى المقدمه لوجوب المقدمه بحسب

ص: ٢٣٥

مقام الإثبات، كما في كل عله و معلول ثبوتا و إثباتا.

نعم هنا وجهان لمنع إطلاق وجوب الإنذار حقيقه و لبا:

أحدهما ما عن بعض أجله العصر (1) من أن الإنذار الواجب من باب المقدمه هو الإنذار المفيد للعلم، فيكون الوجوب في المقدمه و ذيهما مقيدا.

إلا- أن ذلك الإنذار الخاص حيث لا- تميز له من بين سائر الإنذارات أوجب المولى كل إنذار مطلقا للتوصل إلى مقصوده الأصلي، و هو الإنذار الخاص الذى هو المقدمه للتحذر الخاص.

ففى الحقيقه لا- إطلاق لما هو الواجب المقدمى تبعا لذى المقدمه، و إن كان الإنذار المطلق واجبا لغرض التوصل إلى ما هو المقدمه واقعا.

و الجواب أن ما عد الإنذار الخاص ليس فيه ملاك المقدميه و لا ملاك نفسى على الفرض فعدم التميز سواء كان بالإضافة إلى المكلف بالإنذار أو إلى المكلف بالتحذر لا يمنع، إلا عن العلم بتلك المقدمه الخاصه.

فإيجاب الإنذارات من مكلف واحد راجع إلى إيجاب المقدمه العلميه و هو وجوب عقلى إرشادى، لا إيجاب مولوى شرعى.

كما أن إيجاب الإنذارات على المكلفين- لحصول العلم للمكلف بالتحذر بما هو مكلف به من التحذر العلمى، نظرا إلى عدم تمييزه للإنذار المفيد للعلم عن غيره من الإنذارات، بل بعد تحققها جميعا يعلم بحصول التحذر العلمى من أحدها- يرجع إلى إيجاب المقدمه العلميه بالتكليف النفسى، و هو التحذر عن علم.

و كلاهما خلاف ظاهر وجوب الإنذار شرعا مولويا.

و أما إيجاب الإنذارات من المكلفين لعدم تمييز المولى ما فيه ملاك المقدميه

ص: ٢٣٦



عن غيره، فخطأ في حق الشارع.

ثانيهما ما عن شيخنا الاستاذ «رحمه الله» هنا و في تعليقه (١) الأنيقه على الرسائل من منع الإطلاق تاره بأن النفر الواجب حيث كان لأجل التفقه و العلم بمعالم الدين و أحكام الله الواقعيه، و قضيه ذلك التحذر بالإنذار بما أحرز أنه من معالم الدين، فالقرينه على التقييد موجود (٢) في الطرفين.

و أخرى بأن الفائده غير منحصره في التحذر، بل لإفشاء الحق و ظهوره بكثرة إنذار المنذرين، فالغايه قهرا يلازم العلم بما أنذروا به، فالتحذر بما علم غايه لظهور الحق و إفشائه، و هو غايه لإنذار المنذرين بحيث يكون إنذار جمله من المكلفين عله لحصولها و إنذار كل واحد مقدمه لحصول العله التامه لظهور الحق، فلا ينافى و جوب كل واحد من باب المقدميه هذا مع توضيح منى.

و الجواب عن الأول أن كون الإنذار بما علم لا يقتضى أن يكون الإنذار مفيدا للعلم ليتقيد به الإنذار فيتقيد به التحذر.

و عدم إحراز كون الإنذار إنذارا بما علم ليجب قبوله.

مدفوع بإطلاق و جوب الإنذار من حيث إفاده العلم، فيكشف عن كون الموضوع لوجوب التحذر مجرد حكاية العقاب المجعول بالمطابقه أو الالتزام، و مطابقتها للواقع تعيدا يعلم من وجوب القبول، فالذى يجب إحرازه في مرحله فعليته و جوب القبول نفس ذلك الوجوب الحكائي.

و لا يخفى عليك أنه لا بد في صحه هذا الجواب من الالتزام بإطلاق و جوب الإنذار لإفاده العلم و عدمها، و إلا فللخصم أن يدعى أنّ الآيه ليست في مقام جعل الحجج و إيجاب التحذر مولويا حتى يكتفى في موضوعه بوجوده الحكائي، بل في مقام إيجاب الإنذار العلمى ليرتب عليه التحذر قهرا، فتدبره فانه حقيق به.

ص: ٢٣٧

١- ١) التعليقه على الرسائل ص ٦٧.

٢- ٢) هكذا في النسخه المخطوطه بغير خطه قده، لكن الصحيح: موجوده.

و عن الثانى بأن ظاهر الآيه أن الغايه المترتبـه على الإنذار و الفائده المترقبـه منه هو التحذـر لا إفشاء الحق و ظهوره.

فالمراد و الله أعلم لعلهم يحذرون بالإنذار، لا بإفشاء الحق بالإنذار.

كما أن ظاهرها التحذـر بما أنذروا، لا- بالعلم بما أنذروا به، بل نقول: إن نفس وجوب الإنذار كاشف عن أن الإخبار بالعقاب المجعول إنذار، و لا- يكون ذلك إلا- إذا كان حجه، و إلا فالإخبار المحض لا يحدث الخوف و لو اقتضاء حتى يكون مصداقا للإنذار حتى يجب شرعا.

و منه ظهر أن التحذـر لو كان نتيجة إفشاء الحق بكثـره إخبار المخبرين عن العقاب المجعول كان المجموع إنذارا واحدا، لأن المجموع هو المقتضى للعلم المقتضى للخوف.

مع أن كل واحد مكلف بالإنذار الذى لا يصدق على إخباره بالعقوبه إلا مع فرض حجـيته.

و من غريب الكلام ما عن بعضهم (1) من قصر التفقه فى الدين على العلم بدقائق الدين مما يتعلـق بأسرار المبدأ و المعاد و تبليغ الدعوه و النبوه و أشباه ذلك مما يطلب فيه العلم دون الأحكام الشرعيـه العمليه. و فى أخبار الأئمه عليهم السلام شواهد كثيره على صدق التفقه على تعلم الحلال و الحرام، فليراجع.

مع أن صريح الآيه إنذار النافرين للمتخلفين أو بالعكس، لا تبليغ الدعوه إلى عامه الناس و نشر أعلام الهدايه فى البلاد النائيه، كما توهمه هذا المتوهم، فافهم و استقم.

بقى هنا أمران، أحدهما: قد تكرر فى كلماتهم أن وجوب الإنذار مقدمى، و لذا جعل فى الإطلاق و الا-شتراط تابعا لوجوب التحذـر.

ص: ٢٣٨

لكننا قد ذكرنا في المبحث عن مقدمه (١) الواجب أن الواجب النفسى ما وجب لا- لواجب آخر و أن الواجب الغيرى ما وجب لواجب آخر، فما كان وجوبه منبعثا عن وجوب غيره كان واجبا غيريا مقدميا، وإلا فهو واجب نفسى.

و به أجبنا عن شبهه كون الواجبات النفسى واجبات غيريه، لانبعث وجوبها عن غرض، فهو الواجب و محص له واجب مقدمى، فينحصر الواجب فى مثل المعرفه الواجبه بذاتها.

فان ملاك الواجب النفسى ليس عدم انبعثها عن غرض زائد على ذاته، بل عدم انبعث وجوبه عن وجوب آخر.

و عليه فالإنذار من مكلف و التحذر من مكلف آخر ليس وجوب أحدهما منبعثا عن وجوب الآخر، فالإنذار مراد من المتفق لا لمراد آخر منه حتى يكون واجبا مقدميا، وإن كان الغرض منه راجعا إلى الآخر، فافهم و تدبر.

نعم مسأله التبعيه فى الإطلاع و التقييد جاريه بلحاظ مقام الغرض، فان الغرض لو كان قائما بالتحذر عن علم لا يعقل أن يكون الإنذار بقول مطلق واجبا لغرض التحذر الخاص.

ثانيهما: أن الآيه هل هى متكلفه لجعل الحجيه أو مبتيه على الحجيه: فان كان التحذر غايه شرعيه كان الدليل متكفلا للحجيه.

و إن كان غايه عاديه واقعيه كان الدليل مبتيا على الحجيه.

و التحقيق أن كلمه لعل: إن كانت للترجى المراد منه تعالى (٢) فيه مجرد

ص: ٢٣٩

---

١- ١) لم نعر على العبارة المزبوره فى مبحث مقدمه الواجب و إنما الذى وجدناه فيه هو قوله فالواجب النفسى بناء عليه هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه و الواجب الغيرى هو المراد منه لأجل مراد آخر منه. نهايه الدرايه ١: التعليقه ٣٧٢.  
٢- ٢) هكذا وردت العبارة فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير الخط المصنف قده، لكن الصحيح: المراد منه فيه تعالى.

المحبوبية فالغايه تعديده، إذ حاصل المعنى حينئذ أنه يجب الإنذار على المتفقهين إرادته أن يحذروا.

و حيث إن الإبراده ليست تكوينيه و إلا لما تخلف عنها التحذر فيه تعالى، فلا محاله تكون تشريعيه، فيفيد وجوب التحذر، و هو كناية عن وجوب لازمه، و هو العمل.

و إن كانت كلمه لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال كما هو الأظهر على ما مر، فالغايه عاديه واقعيه، فالحاصل من الآية حينئذ إيجاب الإنذار لاحتمال تأثيره في التحذر، فإن الإنذار مقتضى عاده للتحذر فالآيه حينئذ مبنيّه على حجيه الخبر، إذ لولاها يقطع بعدم العقاب كما تقدّم.

### —قوله «قده»: على الوجهين في تفسير الآية... الخ

—قوله «قده»: على الوجهين في تفسير الآية... الخ (١).

توضيح المقام أن ظاهر سياق الآية من حيث ورودها في ضمن آيات الجهاد و ظاهر صدرها و هو قوله تعالى.

وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً

(٢)

و ظاهر بعض التفاسير أن المراد نفر إلى الجهاد، و أن التفقه وظيفه المتخلفين عند النبي صلى الله عليه و آله، فمرجع الضمير حينئذ في قوله تعالى لِيَنْفِرُوا كَافَّةً هي الفرقة دون الطائفة.

و ظاهر جملة من الأخبار أن المراد النَّفْر للتّفقه كما يساعده ظاهر نفس الآية، حيث إن مقتضى لو لا التحضيضيه الحث على نفر للتّفقه لا الحث على التخلف للتّفقه و إن كان نفر طائفه ملازما لتخلف الباقيين.

و الاستدلال لوجوب الإنذار بوجوب نفر الواقع في تلو لو لا التحضيضيه يتوقف على إثبات هذا المعنى.

ص: ٢٤٠

١-١) كفايه الأصول ٢٩٩.

٢-٢) التوبه: ١٢٢.

والتحقيق كما يساعده بعض الأخبار و يشهد له الاعتبار أن الآيه ليست في مقام المنع عن النفر إلى الجهاد كإفاه فى قبال تخلف جماعه، بل فى مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا إلى أنه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه، فليكن نفر جماعه إلى النبى صلى الله عليه وآله للتفقه و نفر الباقيين إلى الجهاد، و هو المستفاد من روايه العلل (١) عن الصادق عليه السلام قيل له: إن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أمتى رحمه فقال: صدقوا فقلت: إن كان اختلافهم رحمه فاجتماعهم عذاب قال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، إنما أراد قول الله عز و جل: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْكُمْ لَفُتْنَا مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ. فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم. إنما أراد اختلافهم من البلدان الحديث.

و يوافقه الاعتبار أيضا، فإن النافرين إلى الجهاد من المدينة كان رجوعهم إلى رسول الله، فيتعلمون منه صلى الله عليه وآله كما كان كذلك فى زمان حضوره من دون حاجه إلى تخلف جماعه لهذه الغايه، بخلاف النافرين من الأطراف فانهم محتاجون إلى تعلم الأحكام إذا رجعوا إلى بلادهم و الله أعلم.

١١٠- قوله «قده»: و لا شبهه فى أنه يصح منهم التخويف... الخ (٢).

إن كان الغرض صحه التخويف بنفس ما سمعوه من الإمام أو المجتهد فيثول الأمر إلى صدق الإنذار على حكايته.

و إن كان الغرض صحه التخويف استنادا إلى ما سمعوه، فلا مجال له، إلا بناء على حجيه رأيهم.

و إلا فلا وجه لصحه إنذارهم بما رأوه استنادا إلى ما رووه، كما لا وجه

ص: ٢٤١

١- ١) ج ١ ص ٨٥ الطبعة الثانية.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٩.

لقبول الإنذار بما هو إنذار.

و ظاهر الآيه وجوب الإنذار، لأجل التحذر بما هما إنذار و تحذّر لا بما هما إخبار و تصديق.

لكن الظاهر أن الشيخ الأجل «قدس سره» لا ينكر صدق الإنذار على حكاية العقاب المجعول، و كيف (١) و صريح كلامه «قدس سره» في رسائله (٢) أن الخبر فيه حيثتان حيثيه إنشاء التخويف بنقل ما سمعه من الإمام عليه السلام، و حيثيه حكايته لما سمعه منه عليه السلام، و إنما نظره الشريف «قدس سره» اللطيف إلى أن حيثيه إنشائه التخويف راجعه إلى فهمه و استفادته من كلام الإمام عليه السلام.

و الآيه ظاهره في حجيه هذه حيثيه، لما مر من أن ظاهرها وجوب الإنذار و التحذر بما هما إنذار و تحذّر لا بما هما إخبار و تصديق.

و أما الانذار بحكاية العقاب المجعول، فهو أمر معقول، و لا يستلزم حجيه الإنذار بنقل ما سمعه حجيه نقله، إذ لا فرق بين أنحاء إظهار الفتوى في الحجيه سواء كان ابتداء أو بنقل خبر أو بطريق آخر.

و ليس هذا مقام عدم القول بالفصل كما في المتن، إذ الذي لا فصل فيه جزما هو حجيه الخبر من حيث كون الناقل مجتهدا أو مقلدا، لا- حجيه الخبر عن الرأى أو في مقام إظهار الرأى، فالخبر حينئذ حجه لا- من حيث إنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، بل من حيث إنه مظهر لفتوى المفتى.

فالتحقيق أن في آيه نفر لا بد من التعميم من وجهين: أحدهما تعميم التفقه لما إذا علم بالحكم من دون إعمال نظر و رأى، كما إذا سمع الحكم من

ص: ٢٤٢

١- ١) كذا في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: كيف.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى ١/١١٩.

المعصوم عليه السلام بكلام صريح فصيح لا- يتوقف استفاده الحكم على إعمال رأى و نظر و إلا- فلو قلنا: إن التفقه هو العلم الحاصل للفقهاء بأعمال النظر و الرأى، فالآيه تكون متكفله لحججه خبر الفقيه من حيث إنه خبر عما تفقه فيه بإعمال رأيه و نظره، و إن كان بنفس نقل ما سمعه من المعصوم عليه السلام. و قد عرفت حال عدم القول بالفصل.

ثانيها التعميم من حيث الإنذار بأن يكون الإخبار عن العقاب المجعول المسموع من الإمام عليه السلام بكلام صريح فصيح إنذارا حقيقه، من دون اختصاص للإنذار بما إذا كان لرأيه و نظره دخل فى تحقق الإنذار منه، فان حججه إنذاره حيث لا حجه خبره عن جعل العقاب لا حجه خبره عما استفاده برأيه و نظره، فانه على الفرض لا رأى له و لا نظر.

و ليس المراد من الإنذار بحكايه العقاب المجعول إنشاء التخويف المقابل للإخبار الذين هما من وجوه استعمال اللفظ فى المعنى، فانه تستحيل كون قضيه واحده خبريه و إنشائه معا.

بل بمعنى أن المراد من حكاية العقاب و الداعى إليها تخويف المنقول إليه، فهذه الحكايه بالعنوان الثانوى إنذار و تخويف، فتدبر.

و منه علم أن دفع ما أورده الشيخ الأجل (1) «قدس سره» ليس بدعوى صحه التخويف من الراوى و لو مع عدم حججه رأيه و نظره، بل بدعوى تحقق الإنذار منه بلا إعمال نظر و رأى، فتدبر جيدا.

ص: ٢٤٣

١١١-قوله «قده»:و تقريب الاستدلال بها أن حرمه الكتمان...الخ (١).

لا- يخفى عليك أن الآيه أجنبيه عما نحن فيه، لأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان، لقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب (٢)فالكتمان حرام فى قبال إبقاء الواضح و الظاهر على حاله، لا فى مقابله الإيضاح و الإظهار.

و ما هو نظير ما نحن فيه آيه كتمان النساء ما خلق الله فى أرحامهن (٣)، فالملازمه إنما تجدى فى مثلها لا فيما نحن فيه.

١١٢-قوله «قده»:فانها تنافيهما...الخ (٤).

للزوم اللغويه فى الجمله على تقدير حرمه الكتمان مطلقا و وجوب القبول مشروطا.و لا يخفى أن وجوب الإنذار و الحذر كذلك بناء على الملازمه، و لزوم اللغويه مع عدمها، فان الإطلاق فى أحد المتلازمين ينافى الاشتراط فى الآخر.

إلا- أن يكون نظره «قدس سره» إلى انحصار جهه الاستدلال فى الملازمه هنا دون آيه النفر، فالإيراد بالإهمال أو الاختصاص له وجه هناك دون المقام كما هو واضح.

ص: ٢٤٤

١-١) كفايه الأصول ٢٩٩.

٢-٢) البقره: ١٥٩.

٣-٣) البقره: ٢٢٨.

٤-٤) كفايه الأصول ٣٠٠.



١١٣-قوله «قده»: لأجل وضوح الحق بسبب كثره...الخ (١).

لا يقال: مثل هذه الفائده لا يعقل أن تكون غايه للتكليف بالإظهار هنا، و بالإنذار هناك بالنسبه إلى كل واحد من المكلفين، مع أن مقتضى إطلاق التكليف ثبوته على كل مكلف و إن عصى الآخر.

لأننا نقول: هذا هو الغرض الأصيل و ما يقوم بإظهار كل مكلف أو بإنذاره غرض مقدمى، و لا يجب الإيصال إلى ذى المقدمه فيما هو ملاك الإيجاب المقدمى، فتدبر جيدا.

### فى آيه السؤال عن اهل الذكر

١١٤-قوله «قده»: و قد أورد عليها بأنه...الخ (٢).

قد مرّ الإيراد (٣) عليها و على أمثالها بأن الظاهر منها التّعبد بقول من لعلمه و فقهه دخل فى التّعبد بقوله، و لذا قيده به.

و الجواب عنه بعد تسليمه بأن الغالب فى الصدر الأول هو الإفتاء أو الإنذار بعنوان الروايه، و إذا وجب التّعبد بروايه المفتى وجب التّعبد بروايه غيره لعدم الفصل.

مخدوش بما عرفت مفصلا.

و قد عرفت إمكان تعميم العلم و التفقه و نحوهما لصوره معرفه الحلال و الحرام من دون إعمال نظر و رأى، فلا يكون لقوله إلا حيثيه الخبر عن الحكم (٤).

ص: ٢٤٥

١-١) كفايه الأصول ٣٠٠.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٠٠.

٣-٣) تقدم الإيراد فى التعليقه ١١٠.

٤-٤) تقدم الخدشه و إمكان تعميم التفقه و العلم لصوره معرفه الحلال و الحرام فى التعليقه: ١١٠.

و أما دعوى (١) أن ظاهر الآيه هو السؤال لكى يعلموا، فلا يعم ما إذا لم يعلموا.

فمدفوعه بأن الظاهر هو السؤال لكى يعلموا بالجواب لا- بأمر زائد على الجواب، فيكشف عن حجيه الجواب، فانه على فرض الحجيه يكون حجه قاطعه للعدر مصححه لإطلاق العلم عليه، و إلا فلا.

نعم بين هذه الآيه و الآيتين المتقدمتين فرق حيث إنه لا أمر بالجواب هنا حتى يتمسك بإطلاقه لصوره عدم إفاده العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان، فيمكن إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعه.

هذا كله بالنظر إلى ظاهر هذه الآيه مع قطع النظر عن تفسير أهل الذكر بالأئمه عليهم السلام فى غير واحد من الأخبار.

مع أن قصر مورد الآيه على خصوص الأئمه عليهم السلام لا يلائم مورد الآيه كما لا يخفى على من راجعها.

و ظنى و الله أعلم أن أهل الذكر فى كل زمان بالنسبه إلى ما يطلب السؤال عنه مختلف: فالسؤال، عن كون النبى صلى الله عليه و آله لا يجب أن يكون ملكا أو ملكا و أنه لا يمتنع عليه الطعام و الشراب لا بد من أن يكون من غير النبى صلى الله عليه و آله و عترته عليهم السلام لأنهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين بأحوال الأنبياء السابقين.

و السؤال عن مسائل الحلال و الحرام فى هذه الشريعه المقدسه لا بد من أن ينتهى إلى الأئمه عليهم السلام، فانهم عيبه علم النبى صلى الله عليه و آله و حمله أحكامه، فالمصداق حيث إنه فى هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر إليهم، فلذا فسر أهل الذكر بهم عليهم السلام، و الله أعلم.

ص: ٢٤٦

---

١- ١) كما فى المتن حيث قال: و فيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

١١٥-قوله «قده»: المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص... الخ (١).

بملاحظه سياق الآيه من حيث كونه صلى الله عليه وآله أذن خير لهم فيصدقهم فيما هو خير لهم و عن الصادق (٢) عليه السلام يصدق المؤمنين لأنه صلى الله عليه وآله كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين، لا بملاحظه تعديه الفعل باللام المشعر بأن المراد تصديقه لهم فيما ينفعهم و يكون لهم لا عليهم. و ذلك لأن الإيمان يتعدى بالإضافه إلى متعلقه دائماً بالباء و إلى من يدعو إليه باللام قال تعالى: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ (٣) وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا (٤) وَأَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا (٥) فَأَمَنْ لَهُ لُوطٌ (٦) وَقَالَ آمَنْتُمْ لَهُ (٧) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ (٨)، فكون الإيمان متعدياً باللام هنا بالإضافه إلى المؤمنين على طبق طبعه و مقتضاه، فهو يقر لهم و يدعن لهم و يصدق لهم، و اللام فى الجميع لام الصله، لا لام الغايه، و لو ذكر ما وقع عليه الإيمان لعدى بالباء.

ص: ٢٤٧

١- (١) كفايه الأصول ٣٠١.

٢- (٢) نور الثقلين نقلاً عن العياشى ج ٢ ص ٢٣٧.

٣- (٣) الإسراء: ٩٠.

٤- (٤) يوسف: ١٧.

٥- (٥) المؤمنون: ٤٧.

٦- (٦) العنكبوت: ٢٦.

٧- (٧) طه: ٧١.

٨- (٨) آل عمران: ٧٣.

إنما الكلام فى تعديته بالباء فى الفقرة الأولى، مع أن الواقعه على ما ورد فى سبب نزول الآيه واحده، فإنه تعالى أخبره عليه السلام بأن فلانا ينم عليك فقبله ثم أخبره النمام و حلف له بأنه لم ينم فقبله أيضا فعيب على ذلك و قيل هو أذن. و مقتضى القاعده أن يتعدى بالإضافه إلى المخبر باللام و إلى المخبر به بالباء.

و لعل الوجه فيه-مضافا إلى لحاظ التعميم و عدم خصوصيه المورد-أن مرجع الإيمان بما أنزله الله و أخبر به إلى الإيمان به كالإيمان بصفاته واقعا له تعالى، فلا مغايره بالحقيقه فالإيمان دائما يتعلق به تعالى من حيث ذاته أو صفاته أو أفعاله أو أخباره و إن كان تعالى هو الداعى إليه، و حيث كان المناسب لمقام النبوه عند تعرض إيمانه بالإضافه إليه تعالى عدم تخصيصه بخصوص شىء مما يتعلق بجنابه تعالى، فلذا أضاف إيمانه إليه تعالى مطلقا كسائر الموارد، فتدبره فانه حقيق به.

### فى الاستدلال بسيره العقلاء

١١٦-قوله «قده»: إنما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت...الخ (١).

لعل غرضه «قدس سره» أن إثبات عدم رادعيه الآيات بسبب مخصصيه السيره لها و إن كان دوريا كاثبات رادعيه الآيات بسبب عدم مخصصيه السيره لها فانه دورى أيضا، لكن إثبات الرادعيه يتوقف على إحراز الردع بالآيات.

و أما عدم رادعيته، فلا يحتاج إلى الثبوت لعدم تقوّم حجيه السيره بثبوت عدم الردع، بل متقوّمه بعدم ثبوت الردع.

فتزاحم الآيات فى الرادعيه و السيره فى المخصصيه و إن كان يوجب

ص: ٢٤٨

سقوطهما عن التأثير، إلا أنه لا يضر بعدم ثبوت الردع فعلاً، فإنه محقق لمكان استحاله الرادعيه و المخصّصيه، وإن كان بعد عدم ثبوت الردع لا مانع من حجيه السيره، فلا مانع من مخصّصيتها للآيات، فيثبت بها عدم الردع أيضاً.

إلا أن الحجيه لم يثبت من (١) ناحيه مخصّصيه السيره ليلزم الدور، بل من ناحيه عدم ثبوت الردع الذى لا مساس له بالمخصّصيه.

و منشأ عدم ثبوت الردع تزامم الآيات و السيره فى الرادعيه و المخصّصيه، فلا رادع، كما لا مخصّص من قبل نفس الآيات و السيره.

و الجواب أن الرادعيه و إن كانت موقوفه على الإحراز المستلزم للدور، لكنه كما أن حجيه السيره متقومه فى نفسها بعدم ثبوت الردع، كذلك حجيه العام منوطه بعدم ثبوت المخصّص لا بثبوت عدمه ليستلزم الدور.

فكما أنه بعد التزاحم و السقوط يقال: لم يثبت الردع، فالسيره حجه، كذلك يقال: لم يثبت المخصّص، فالعام حجه فى مدلوله العمومى، و فعليه المتنافيين محال.

و ربما يورد كما عن بعض أجله العصر (٢) «قدس سره» عليه بأن حجيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع و إمضائه، فعدم العلم به الحاصل من قبل كاف فى عدم حجيه السيره و إن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدور.

و مبناه على أنه لا ملازمه بين حجيه شىء عند العقلاء و حجيته عند الشارع، فلا بد من إمضاء الشارع، فالمقتضى للحجيه إمضاء الشارع، و ثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفه عن إمضائه.

و مبنى شيخنا الأستاذ «قدس سره» فى الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتضى لاتحاد المسلك، و ردعه الفعلى كاشف عن اختلافه فى

ص: ٢٤٩

١- ١) هكذا وردت فى النسخه المخطوطه بغير خطه قده، لكن الصحيح: لم تثبت.

٢- ٢) هو المحقق الحائرى قدس سره، درر الفوائد ٣٩٥.

المسلک، و أنه بما هو شارع له مسلک آخر.

و من الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلک ليختل به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلکه مع العقلاء من حيث إنه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلک، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد، وهذا هو الصحيح.

و يمكن أن يقال: في دفع الدور عن رادعيه الآيات بأن مزاحمه العمومات مع السيره الداله على حجيه خبر الثقة من باب مزاحمه تام الاقتضاء و غير تام الاقتضاء، لأن العام حجه بالذات في مدلوله العمومي لظهوره فيه، و تقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، بخلاف السيره، فإن أصل حجيتها الذاتية متقومه (١) بعدم الردع الفعلي في مقام الإثبات، فمقتضى الحجيه في السيره في مقام الإثبات متقومه (٢) بعدم الردع الفعلي، فعدم الرادع جزء مقتضى الحجيه إثباتا، لا أنه مانع عن الحججه المفروغ عن حجيتها.

و عليه، فمقتضى الحجيه في العام تام، و لا- مانع من تأثيره إلا السيره التي يتوقف مانعيتها على تماميه اقتضاءها، و يتوقف تماميه اقتضاءها على عدم رادعيه العمومات عنها، و يتوقف عدم رادعيه العمومات على مانع شيء عن تأثيرها، و لا مانع إلا السيره التي عرفت حالها، فمانعيه السيره يتوقف (٣) على مانعيتها.

و بالجملة إثبات الرادعيه الفعلية يتوقف على إثبات المقتضى و عدم المانع، و المقتضى على الفرض موجود، و المانع مستحيله المانعيه، فيقطع بالردع الفعلي، و عدم تماميه المقتضى في السيره.

نعم يمكن إبداء الفرق بين العام المقارن مع السيره و المتأخر عنها، فإن

ص: ٢٥٠

١- ١ و ٢) هكذا وردت في النسخه المخطوطه بغير خطه، و الصحيح: متقوم.

٢- ٣) الصحيح: تتوقف.

المقارن يتقوم بعدمه المقتضى، بخلاف المتأخر عنها، فإنه يستحيل أن يكون المتأخر رادعا فعليًا عن المتقدم.

فعدم الرادع فى موطن انعقاد السير هو المقوم لحجيتها، و المفروض عدم الرادع هناك، فيتّم اقتضاؤها، فيكون حجه.

و يدور الأمر فى العام المتأخر و السير المتقدمه بين أن يكون السير المتقدمه مخصصه له أو العام المتأخر ناسخا للحكم الإمضائى، و رافعا لحجيتها، و مع عدم الترجيح يكفى استصحاب حجيه السير الثابته قبل نزول الآيات الناهيه.

و مما ذكرنا يظهر أن مساق الآيات و إن كان عدم اعتناء الشارع بالظن و لو من أول الأمر، و لذا يتوهم أنه مع تأخرها كاشفه عن عدم إمضاء الشارع لها، و أنه لا يقين حينئذ بالحجيه سابقا حتى تستصحب.

لكنه توهم باطل لما عرفت من أن عدم الرضا الواقعى بل الردع الواقعى لا يمنع عن الحجيه، و إنما يمنع عن الحجيه الردع الواصل حين انعقاد السير و ثبوت الحجيه هذا.

إلا أن يقال: أن عدم الردع فى زمان يمكن فيه الردع هو المناط فى حجيه السير، و حيث كان بناء التبليغ على التدريج فلعل زمان نزول الآيات أول أوقات إمكان الردع خصوصا عن مثل ما استقرت عليه سيره العقلاء فى كل مله و نحلّه.

و التحقيق أنه لا فرق بين العام المقارن و المتأخر إلا من حيث جريان الاستصحاب فى صورته تأخر العام بناء على لزوم الدور من الطرفين لا بناء على تقديم الآيات للوجه المزبور، و إلا فلا مجال للأصل مع وجود الدليل.

و أما من حيث المزاحمه، فلا لأن أصل حجيه السير متقومه بعدم الردع حدوثا و بقاء، فهى و إن كانت حدوثا تام الاقتضاء، لكنها بقاء غير تام الاقتضاء

فتكون المزامحه بين تام الاقتضاء و غير تام الاقتضاء من حيث البقاء، و لذا لم يفرق «قدس سره» فى إشكال الدور من هذه الجهه كما لم يفرق غيره أيضا.

مع وضوح أن العام دائما متأخر عن ما بنى (1) العقلاء بما هم عقلاء على العمل بشيء، فإنه لا يختص بزمان دون زمان و لا بمله و نحله خاصه.

و ربما يتوهم تقديم الآيات الرادعه بوجه آخر و هو أن حجيه السيره بحكم العقل التعليقى، فلا- محاله يرتفع بوجود الحججه التنجيزيّه، نظرا إلى أن حجيه السيره:

إما من باب حكم العقل بقبح المؤاخذه على أزيد مما استقرت عليه سيره العقلاء من دون استكشاف رضا الشارع و إمضاءه، فيكون كحكم العقل من باب الحكومه فى صوره الانسداد.

و إما من باب حكم العقل بقبح نقض الغرض، حيث إن بناء العقلاء بمرأى من الشارع، فلو لم يكن راضيا به و أمكنه الردع و لم يردع لكان ناقضا لغرضه، و هو قبيح عقلا.

و أنت خير بما فى الوجهين: أما فى الأول، فلأن حكم العقل استقلالاً بقبح المؤاخذه على أزيد مما بنى عليه العقلاء لا بد من أن يكون بمقدمات توجب الانتهاء إلى هذا الحكم العقلى كمقدمات الانسداد الموجه له هناك، و عدم هذه المقدمات من الوضوح بمكان، و لا جزاف فى الأحكام العقلية.

و أما فى الثانى، فلأن الكبريات الشرعيه التى بلحاظها يكون الحكم شرعيا دائما منتهيه إلى الكبريات العقلية، و مع ذلك لم يكن تلك الكبريات الشرعيه داخله تحت الكبريات العقلية، فلو فرض أن الشارع قال: صريحا بأن السيره حجه لأمكن إدراجه تحت كبرى عقلية بأن يقال: لو لم يكن الشارع فى

ص: ٢٥٢

---

١- ١) كذا فى النسخه المخطوطه بغير خطه، و الصحيح: عما بنى.



كلامه هذا راضيا بالعمل بالسيره لكان ذلك منه إغراء بالجهل و هو قبيح عقلا و لا يتوهم متوهم أن حجيه السيره حينئذ من باب قبح الإغراء بالجهل.

و بالجملة تقرير الشارع بعدم ردعه كفعله أو قوله دليل الحجّيه شرعا و إن كانت حجيه قوله و فعله و تقريره عقليّه فلا تغفل. هذا كله فى تقريب رادعيّه الآيات الناهيه.

و التحقيق حجّيه الخبر بالسيره و عدم رادعيّه الآيات، فان ما ذكرنا من كون المعارضه و المزاحمه من قبيل مزاحمه تام الاقتضاء و غير تام الاقتضاء غير تام من حيث البناء و المبنى:

أما من حيث البناء، فلأن ما ذكر إنما يسلم إذا لم يكن عدم تماميه الاقتضاء مستندا إلى تأثير تام الاقتضاء، و لم يكن تماميه الاقتضاء مساوقه لفعليه التأثير.

و أما السيره، فعدم تماميه الاقتضاء فيها مستند إلى رادعيه العام فعلا، لا إلى غير تأثير العام حتى لا تكون صالحه للمزاحمه، سواء كان هناك عام أو لا.

كما أن تماميه اقتضاءها بعدم تأثير العام مساوق لحجيتها، إذ لا مانع على الفرض، و الرادع مفروض العدم.

و إذا كان كذلك فتأثير العام منوط بعدم تأثير السيره إناطه المشروط بشرطه، و تأثير السيره منوط بعدم تأثير العام من باب إناطه المقتضى بمقوّمه، فكلاهما فى المنع عن فعليه التأثير على حد سواء.

و أما من حيث المبنى، فلما تقدم فى مبحث حجيه الظواهر و لو مع الظن بالخلاف من وقوع الخلط بين المقتضى فى مقام الثبوت و المقتضى فى مقام الإثبات:

و ما هو المفروغ عنه فى العام هو المقتضى ثبوتا و هو ظهوره العمومى و كشفه النوعى.

و أما المقتضى إثباتا فهو بناء العقلاء، فلو كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم و الخصوص بفرض بناء على العمل بالعام مطلقا و بناء آخر على العمل بخبر الثقة فى قبال العموم لأمكن أن يقال: بأن الشارع أمضى البناء العمومى

و لم يمض البناء الخصوصى.

و أما إذا كان البناء العملى إما على اتباع الظهور العمومى مطلقا و لو كان فى قبالة خبر، أو على اتباعه ما لم يكن فى قبالة خبر كما هو الواقع، فلا- محاله لا- مقتضى لحجيه الظهور العمومى فيما يتعلق بخبر الثقة، و إذا لم يكن منهم بناء عملى، فلا- موقع للامضاء، فهذا الظهور العمومى لا مقتضى لحجيته فى بعض مدلوله، فلا رادع عن البناء العملى على اتباع خبر الثقة.

و ما ذكرناه (1) فى مبحث حجيه الظواهر أن نهى الشارع عما بنى العقلاء على اتباعه يمكن أن يكون بإطلاقه نهيا عن رفع اليد به عن الظهور الذى فى قبالة، فيكون بالملازمه أمرا باتباع الظهور، فيكون إثباتا لحجيه هذا الظاهر الخاص ابتداء لا إمضاء.

غير جار هنا، فان النهى الذى يكون أمرا بالملازمه هو هذا الظهور الذى لا- مقتضى له، فكيف يكون هو أمرا باتباع نفسه، فتدبره، فانه حقيق به.

و لكنه سيجىء إن شاء الله تعالى فى مبحث (2) الاستصحاب أن عدم بناء العقلاء على العمل بالعمومات الرادعه ليس بملاك العام و الخاص و لا بملاك الظاهر و الظن بالخلاف كما قدمناه (3)، بل بملا-ك بنائهم على اتباع الخبر، و لا يعقل بنائهم عملا على طرحه، و لذا لو ورد ظاهر بالخصوص على المنع عن الخبر لم يكن متبعا عندهم أيضا، و مع ذلك إذا سئل العقلاء من لزوم اتباع الظهور العمومى أو الخصوصى المانع عن العمل بالخبر على المكلف الملقى إليه ذلك الظهور من قبل مولاه مع عدم حججه أخرى أقوى من قبله يحكمون بلزومه

ص: ٢٥٤

١- ١) فى آخر تعليقه ٧٤ حيث قال إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعا إلى آخره فراجع.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥-٦: التعليقه ١١.

٣- ٣) فى التعليقه ٧٤.

عليه، و أن مخالفته ظلم على المولى.

و قد أجبنا عن (١) الآيات من حيث قصورها في نفسها أو من حيث الحكومه في مبحث الاستصحاب، فراجع.

ثم اعلم أن تقريب الدور في المقام و أشباهه ليس بملاحظه مقام الثبوت، فان الوجوب و الحرمة أو الوجوب و عدمه أو الحرمة و عدمها أو المنجزية و عدمها و المبرئيه و المعذريه و عدمها (٢) جميعا إما متناقضان أو متضادان، و لا توقف للنقيض على عدم نقيضه، و لا للضد على عدم ضده، و لا لعدم الضد على وجود ضده.

بل بملاحظه مقام الإثبات، و لكنه لا من حيث سبب الظهور أو الخبر للكشف التصديقي و لو ظنيا، إذ لا يعتبر في شيء منهما فعليته الكشف التصديقي و لو ظنيا، و الكشف النوعي محفوظ في الدليلين المتعارضين، و لا يختل الكشف النوعي بورود كاشف نوعي آخر و لو كان أقوى.

بل بلحاظ أن الظهور أو الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعي إما عن الحكم المماثل أو عن المنجزية للواقع، و سببه كل منهما للكشف التصديقي عن أحد الأمرين و تأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر، فافهم و تدبر.

### في أول الوجوه العقليه على حجه الخبر

#### إشاره

— قوله «قده»: أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير... الخ

— قوله «قده»: أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير... الخ (٣).

تقريبه على وجه لا- يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري (٤) «قدس سره» هو أن العلم الإجمالي و إن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعيه في مجموع

ص: ٢٥٥

١-١) نهاية الدرايه ٥-٦: التعليقه ١١.

٢-٢) و الصحيح: عدمها.

٣-٣) كفايه الأصول ٣٠٤.

٤-٤) فرائد الأصول المحشى ١٤٦/١.

الروايات و سائر الأمارات من الإجماعات المنقوله و الشهرة و أشباهها، ضروره أن دعوى عدم العلم بمطابقه بعض الإجماعات المنقوله و الشهرة للواقع خلاف الإنصاف جدا.

إلا أن مجرد تضمن بعض الإجماعات المنقوله و بعض الشهرة لتكاليف واقعيه لا يجدى، لاحتمال توافقه مع ما تضمنه الأخبار الصادره واقعا بحيث لو عزلت الإجماعات المنقوله و الشهرة المتوافقه، مع جملة من الأخبار لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعيه فيما عداها بعيدا، فالالتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات و سائر الأمارات لا يقتضى الاحتياط فى تمام الأطراف لمكان احتمال الانطباق على ما تضمنه الأخبار، فلا علم إجمالى بتكاليف آخر زياده على ما فى الأخبار.

و مما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» هنا و فى تعليقه (١) الأنيقه على الرسائل ليس مبيّنا على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات و غيرها بل، مبنى على عدم تأثيره لمكان احتمال الانطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجز، لا- مانعيه العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجز كما هو كذلك فيما إذا قامت الحججه المعتمره على بعض الأطراف، فان حجيتها: إن كانت بمعنى تنجز الواقع، فالعلم الإجمالى لا يعقل أن يكون منجزا للمعلوم على أى تقدير، إذ أحد التقادير كون الحكم فى مورد الحججه المعتمره، و المنجز لا يتنجز.

و إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، فالعلم الإجمالى لا أثر له، إلا إذا تعلق بحكم فعلى على أى تقدير، و لا يعقل أن يكون الواقع فى مورد الحججه فعليًا، لاستحاله اجتماع حكيمين بعثين فعليين فى مورد واحد.

ص: ٢٥٦

بخلاف ما نحن فيه، فإن نسبة العلمين إلى ما تضمنه الأخبار من التكاليف على حد سواء من حيث الفعلية و التنجيز.

بل احتمال انطباق مورد العلم الإجمالى الكبير على مورد العلم الإجمالى الصغير يوجب قصور العلم الاجمالى الكبير عن تعلقه بتكاليف فعلية زياده على ما فى مؤديات الروايات. فهو من قبيل ما إذا علم بوجود غنم موطوء فى قطع الغنم و بوجود غنم مغصوب فى ذلك القطيع، مع احتمال أن يكون المغصوب هو الموطوء، فلو علم تفصيلا ذلك الموطوء لم يبق إلا- احتمال المغصوب فى ما عداه.

و مما ذكرنا تبين أن ما أفاده «قدس سره» فى تعليقه (١) المباركه فى ذيل مانع احتمال الانطباق عن تأثير العلم الإجمالى الكبير من حجيه الأخبار الصادره و تنجز التكاليف بها مستدرك قال «قدس سره» إلا أن احتمال انطباقها على الموارد التى نهض على التكاليف فيها خصوص الأخبار الصادره، مع بداهه حجيتها و تنجز التكاليف المدلول عليها و فعليتها ظاهرا مطلقا أصابت الواقع أو أخطأت عنها يكون مانعا عن تنجزها فيما صادفت غير تلك الموارد من الأطراف إلى آخره.

و من البين أن الموجب للانحلال مجرد احتمال الانطباق الذى معه لا علم إجمالا بتكاليف فعلية أخرى حتى تنتجز بالعلم بها، لا تعلق العلم الإجمالى بالحجه المنجزه للتكاليف، فإن حجيه الأخبار الواقعيه أول الكلام، و المفروض أن المستدل بصدد إثبات كونها بحيث يعامل معها معاملة الحجه، و المنجز بالحقيقه لتلك التكاليف هو العلم الاجمالى.

مضافا إلى أن العلم بصدور كثير من الأخبار ليس علما بالحجه، إذ الخبر المفروض صدوره عن الإمام عليه السلام ليس حجه تعبديه حتى يكون العلم

ص: ٢٥٧

به تفصيلا أو إجمالا- علما بالحجه، و مع ذلك كله فهو مستدرک كما أشرنا إليه، لما عرفت من أن الموجب للانحلال احتمال الانطباق لا غير، فتدبر جيدا.

و التحقيق فى حسم ماده النزاع أنه لا- بد من مراجعه الفقه و ملاحظه لأخبار المدونه و الإجماعات المنقوله و الشهرة و إن (١) كان بعد عزل كثير من الأخبار أو أكثرها الذى ادعى الشيخ الأ-عظم قدس سره فى رسائله العلم بصدوره و ملاحظه الإجماعات المنقوله و الشهرة المطابق مضمونها لتلك الأخبار و إن كان (٢) بعد عزل مقدار المعلوم بالإجمال من الأخبار و عزل ما يطابقه من الإجماعات المنقوله و الشهرة كان (٣) ضم البقيه القليله من الأخبار إلى بقيه لإجماعات و الشهرة موجبا لحدوث علم إجمالى فى هذه الطوائف المنضمه، فهو شاهد على أن العلم الإجمالى الكبير يشتمل على تكليف زائد على ما يتضمنه العلم الإجمالى الصغير، فلا مانع من تنجيزه لتلك التكاليف فى أطرافه.

و إن لم يكن الضم بعد العزل موجبا لعلم إجمالى بالتكليف صح ما ادعاه شيخنا الأستاذ «قدس سره»، و لا أظن بعد وفاء المعلوم بالإجمال من الأخبار بمعظم الفقه و قله الباقى أن يوجب الضم علما إجماليا كما يدعيه الشيخ الأجل (٤) «قدس سره» و الله أعلم.

ثم إنه بعد ما فرضنا من انحصار الاحتياط فى موارد الروايات بخصوصها نقول: إنها: تاره تكون فى قبال الأصول العمليه.

ص: ٢٥٨

١- ١) هكذا وردت العبارة فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: فان كان.

٢- ٢) هذه العبارة تكرر لما قبلها إلى قوله و الشهرة.

٣- ٣) كلمه كان وردت فى النسختين لكن الصحيح زيادتها كما قبلها على ما نبهنا به فضم البقيه متعلق بكان الاولى و موجبا خبرها و الباقى من العبارة تكرر.

٤- ٤) فرائد الأصول المحشى ١/ ١٤٥ و ١٤٦.

و أخرى فى قبال الأصول اللفظيه.

فان كانت فى قبال الأصول العمليه، فاما أن تكونا متوافقتين فى الإثبات أو النفي، و إما أن تكونا متخالفتين:

فإن كانت الأخبار مثبتة للتكاليف و الأصول أيضا، كذلك سواء كانت مثبتة لما يماثلها أو لما يصادها موضوعا أو حكما، فلا ينجز العلم الإجمالى بالإضافه إلى تلك الأخبار المثبتة لما أشرنا إليه آنفا أن مفاد الأصل سواء كان حكما فعليا أو تنجز الحكم الواقعى لا يعقل تأثير العلم فى مورده، لامتناع فعليه الواقع مع فعليه الحكم المجعول على طبق الأصل، و لامتناع تنجز المنتجز.

و به يندفع توهم تأثيرهما فى الحكمين المتماثلين لموضوعين أو المتضادين لموضوع واحد بالاحتياط فى الأول و التخيير فى الثانى، إذ مع فعليه وجوب الجمعه مثلا- باستصحابه لا- علم إجمالى بتكليف فعلى للظهر أو بالحرمة للجمعه حتى يجب الاحتياط فى الأول و يتخير فى الثانى.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الأصول نافيه: فان كانت الأصول النافيه بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع للعلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار المثبتة المنافيه لها فلا مجال للعمل على طبق الأصول، للزوم المخالفه القطعيه العمليه، و اجراء بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

و إن لم يكن بهذا الحد فالمسأله مبتيه على جريان الأصول فى بعض أطراف العلم الإجمالى و عدمه، نظرا إلى أنها مغياه بعدم العلم و لو إجمالا- بخلاف الحاله السابقه، و سيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق القول فيه فى دليل الانسداد (١) و فى آخر الاستصحاب (٢).

ص: ٢٥٩

١- ١) فى التعليقه ١٣٢.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥-٦: التعليقه ١٢٣.

و إن كانت الأخبار نافية و الأصول نافية، فحالها حال المثبتين، غايه الأمر أن المحذور هناك امتناع الحكمين الفعليين و تنجز المنجز، و هنا لغويه جعل عدم الوجوب فعلا مرتين و لغويه جعل العذر حقيقه مرتين، فلا أثر للعلم الإجمالي حينئذ.

و إن كانت الأخبار نافية و الأصول مثبتة سواء كانت بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع أولا بذلك الحد يتبنى جريانها على شمول أدله الأصول لصوره العلم الإجمالي بالخلاف.

نعم مثل قاعده الاشتغال الغير المغتياه بذلك تكون منجزه للحكم، و لا أثر حينئذ للعلم الإجمالي، إذ بعد تنجز الواقع فى طرف بالقاعده يستحيل تعلق العلم الإجمالي بعدم فعليته ليرتب عليه المعذوريه.

بقى الكلام فى أثر الخبر النافى حتى يكون العلم به إجمالا- مؤثرا، فان ظاهر الشيخ (١) الأجل «قدس سره» فى الرسائل اختصاص تأثير العلم الإجمالى بصوره قيام الخبر على ثبوت التكليف لا نفيه، و ظاهر شيخنا الأستاذ «قدس سره» أنه كالخبر المعلوم تفصيلا (٢) فيما له من الأثر، فأثر العلم به تفصيلا أو إجمالا جواز العمل على طبقه.

و تحقيق القول فيه أن وصول التكليف للزومى تفصيلا أو إجمالا يوجب التنجز بمعنى أنه يحقق عنوان مخالفه التكليف الواصل المندرجه تحت عنوان الظلم المحكوم عقلا باستحقاق الدم و العقاب، و عدم استحقاق العقاب بعدم علته التامه، و عدمها تاره بعدم المخالفه، و أخرى بعدم التكليف حقيقه، و ثالثه

ص: ٢٦٠

١- ١) فى أواخر الوجه الأول من الوجوه العقلية التى أقيمت على حجيه خبر الواحد.

٢- ٢) يعنى فى المتن حيث قال قدس سره: و لا يزم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسأله أصل مثبت له من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب إلى آخره. كفايه الأصول ٣٠٥.



بعدم وصوله، وهذا الأخير هو المراد بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و من الواضح أن وصول عدم التكليف تفصيلا محقق لنقيض ما هو جزء العله التامه لاستحقاق العقاب، و وصوله بالحجه الشرعيه محقق للنقيض تنزيلا.

بخلاف وصوله (١) إجمالا فانه يجتمع مع احتمال التكليف، فلا يكون محققا للنقيض، و يجتمع مع الحجه على التكليف، فلا يكون معذرا عن مخالفه التكليف، فلا بد في دفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبه بالتشبيث بعدم وصوله لا بوصول عدمه الغير المنافي لاحتماله بل للحجه على ثبوته، فالعلم الإجمالي بعدم التكليف لا أثر له عقلا و لا شرعا.

و قد عرفت آنفا أن العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ليس علما بوجود الحجه، بل علم بصدور المخبر به و لهذا العلم يراد أن يعامل مع الخبر معامله الحجه، فليس العلم الإجمالي بالخبر النافي علما بالمعذر الشرعي، فتدبر جيدا.

و مما ذكرنا تبين أن ما أفاده (٢) الشيخ الأجل «قدس سره» من أن مقتضى

ص: ٢٤١

١- ١) يعنى بخلاف وصول عدم التكليف اجمالا- فانه لا يترتب عليه الأثر و هو تحقق نقيض ما هو جزء العله التامه لاستحقاق العقاب مع انه كان يترتب فيما كان وصوله تفصيلا و لذا يجتمع مع الحجه الشرعيه على التكليف كما اذا علم اجمالا بنجاسه أحد الكأسين مع العلم بطهاره الآخر فان عدم التكليف واصل اجمالا لكن لا يترتب عليه الاثر لوجوب الاجتناب عن النجس في البين شرعا و بما انه غير معلوم تفصيلا فيجب الاجتناب عن الكأسين عقلا ليحصل الموافقه القطعيه و عليه فاذا علم بعدم التكليف اجمالا- كما اذا علم بعدم نجاسه احد الكأسين و طهارته و شك في نجاسه الآخر و طهارته لم يصح التمسك بوصول عدم التكليف اجمالا لدفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبه لأنه لا ينافى احتمال التكليف و لا يرفع اثره بل لا ينافى الحجه على ثبوت التكليف بالنسبه الى الكأس الآخر و حينئذ فاللازم في دفع احتمال التكليف هو التمسك بعدم وصول التكليف فانه الذى يرفع أثر الاحتمال لا وصول عدم التكليف اجمالا فانه لا يترتب عليه أثر لا شرعا و لا عقلا.

٢- ٢) تقدم الإشاره إليه في التعليقه حيث قلنا في أواخر الوجه الأول إلى آخره.

هذا الدليل وجوب العمل بالخبر و الخبر النافى لا يجب العمل به.

مدفوع بأن أثر العلم ليس الوجوب عقلا و لا شرعا حتى لا يعقل فى الخبر النافى، بل أثره التنجز، و عدمه ليس مستندا إلى العلم الإجمالى بالنفى، بل إلى عدم العلم بالتكليف، كما أن المعذريه أثر الحجه الشرعيه المجامعه مع احتمال التكليف.

كما أن ما أفاده (1) شيخنا العلامة الأستاذ «رحمه الله» من جواز العمل على طبق الخبر النافى لا- يرجع إلى محصل، فان الجواز التكليفى من العقل بما هو غير معقول كسائر الأحكام التكليفيه منه. و بمعنى المعذريه كذلك، لأنه أثر الحجه الشرعيه كما عرفت. و بمعنى عدم التنجز مستند إلى عدم وصول التكليف حقيقه و تنزيلا- لا- إلى وصول عدمه إجمالا- كما عرفت مفصلا هنا. هذا كله إذا كانت الأخبار المعلومه الصدور إجمالا فى قبال الأصول العمليه.

و إن كانت فى قبال الأصول اللفظيه من عموم أو إطلاق أو نحوهما، فلا أثر للعلم الإجمالى بالإضافه إلى الخبر النافى، لأن الظهور حجه إلى أن تقوم حجه أقوى على خلافه.

و من البين أن أطراف العلم الإجمالى يؤخذ بها من باب الاحتياط لا من حيث الحجه حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحججتين على أضعفهما.

## فى الوجه الأول عقلا على حجه الظن

اشاره

—قوله «قده»: و أما الكبرى فلاستقلال... الخ

—قوله «قده»: و أما الكبرى فلاستقلال... الخ (2)

لا يذهب عليك أن ترتب الأثر المهم من الحجه إما أن لا يحتاج إلى

ص: ٢٦٢

١- ١) قد عرفت التنبيه عليه.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٠٨.

كبرى عقليه أصلا، و إما أن يحتاج إلى كبرى عقليه بملاك الحسن و القبح، و ذلك لأنه: إن أريد بالضرر العقوبه، فمن الواضح أن تسليم الصغرى و هو الظن بالعقوبه للظن بالحكم كاف فى المقصود من دون إضافه كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا، ضروره أن المراد من الحجيه تنجز الواقع عند إصابه الطريق، و الظن بالحكم لو سلم كونه ملازما للظن بالعقوبه كان كذلك و إلا لم يكن ظنا بالعقوبه، فلا حاجه فى ترتبها عند إصابه الظن إلى حكم من العقلاء أصلا.

و إن أريد بالضرر المفسده، فمن البين أن مجرد كون الضرر مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا من حيث إنهم ذوو شعور لا يجدى فى ترتب العقوبه على مخالفه المظنون، إلا إذا اندرج فى القضايا العقليه بملاك الحسن و القبح حتى يكون فعله مما يذم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا.

### —قوله «قده»: إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل... الخ

قوله «قده»: إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل... الخ (١).

قد مر غير مره أن استحقاق الذم و العقاب عقلا مترتب على هتك حرمة المولى و هو ظلم عليه.

و من الواضح أن عنوان الظلم و الخروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه لا يصدق إلا إذا كانت مخالفه التكليف مخالفه لما قامت عليه الحججه عقلا- أو شرعا، و الظن بمجردده ليس كذلك، إذ المفروض أنه فى نفسه ليس حججه عقلائيه و الغرض معاملة الحججه معه بكبرى دفع الضرر المظنون المتوقف على حججته فى نفسه حتى يتحقق موضوع القاعده و هو الظن بالعقوبه.

و أما كونه حججه شرعا واقعا، فلا يحقق موضوع القاعده، لأن الحججه

ص: ٢٦٣

الشرعيه سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجيز الواقع يتقوم بالوصول عقلا:

أما على الأول، فواضح، لأن الحكم المماثل كنفس الحكم الواقعي من حيث عدم الأثر إلا بعد الوصول، وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي في استحقاق العقوبه على مخالفته من دون حاجه إلى جعل الحكم المماثل على طبقه.

و أما على الثاني، فلأن وجود الحكم المجعول لو كان كافيا في تنجزه بمجرد الظن به أو احتمال له لما كانت حاجه إلى جعل التنجز من الشارع، فجعل التنجز واقعا كجعل الحكم واقعا لا أثر له عقلا.

هذا إذا كانت العقوبه بحكم العقل.

و أما إذا كانت بجعل الشارع، فكما أن مقتضى قاعده اللطف البعث إلى ما فيه المصلحه و الزجر عما فيه المفسده لإيصال العباد إلى مصالحهم و دفع وقوعهم في المفاسد كذلك مقتضى قاعده اللطف إيصال البعث و الزجر تحصيلًا لذلك الغرض.

و كما أن جعل العقاب لغرض تاميه اقتضاء البعث و الزجر للدعوه في نفوس العامه، كذلك عين هذا الغرض يقتضى إيصال جعل العقاب تحقيقًا للدعوه، وإلا فوجوده الواقعي لا يحقق الدعوه.

و عليه ففعلية استحقاق العقوبه عقلا و شرعا بفعلية الحجة الشرعيه المحققة لعنوان الظلم المحكوم باستحقاق الذم و العقوبه عليه في الأول، و بفعلية جعل العقاب بوصوله في الثاني فلا- معنى لعدم استقلال العقل باستحقاق العقوبه و عدم استقلاله بعدم استحقاقها، بل إما يحكم بالاستحقاق أو بعدمه.

بل الاستحقاق حيث إنه على فرضه «قدس سره» بحكم العقل كما هو المعروف أيضا، فلا معنى لعدم الجزم بأحد الطرفين، لأن هذا الحكم من العقلاء، ليس مترتبا على عنوان يعلم صدقه تاره و يشك فيه أخرى، بل هو عبارته عن بناء

العقلاء عملا على المدح و الذم، و بنائهم فى مخالفه التكليف المظنون إما على الذم أو لا، فلا تغفل.

### —قوله «قده»: و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك... الخ

—قوله «قده»: و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك... الخ (١).

قد عرفت (٢) أن مجرد فرار العقلاء عملا- عن الضرر المقطوع أو المظنون أو المشكوك: إما مستدرك إذا كان المراد به العقوبه، إذ المفروض ترتبها لو كانت ثابتة واقعا سواء كان حكم من العقلاء على دفعه أم لا.

و إما لا يجدى مجرد فرارهم عنه إذا كان المراد به غير العقوبه من المضار الدنيويه، إذ لا يتم أمر الحجّيه إلا بعد ترتب استحقاق العقوبه على عدم دفعه، و هو بمجرد بناء العقلاء على دفعه عملا غير ثابت كما لا يخفى.

بل التحقيق أنه ليس من موارد قاعده التحسين و التقييح: أما إذا أريد به العقوبه، فلأن الإقدام على ما يترتب عليه العقوبه بحكم العقل أعنى المعصيه ليس موردا لدم آخر أو لعقوبه أخرى من العقل و الشارع.

مع خروجه عما فيه ملاك الحسن و القبح من جهه أخرى، إذ استحقاق الذم و العقاب ليس مما اقتضاه البرهان بل داخل فى القضايا المشهوره الميزانيه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع.

و من البين أن الإقدام على ما يستحق العقاب عليه إذا قطع النظر عن الجهه المقتضيه لاستحقاق العقاب لا- يؤدى بنوعه إلى اختلال النظام و فساد النوع، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام، بل لو ترتب العقاب لكان فى الآخره، فتدبره فانه دقيق.

ص: ٢٦٥

١- ١) كفايه الأصول ٣٠٩.

٢- ٢) فى التعليقه: ١١٨.

و أما إذا أريد به الضرر الدنيوي، فلأن تحمل المضار لا يؤدي إلى اختلال النظام و فساد النوع بخلاف الإضرار بالغير، و لذا لا شبهه في عدم القبح في تحمل المضار لجلب منفعه، بخلاف إضرار الغير لإيصال نفع إليه فليس الوجه في عدم قبح إضرار الشخص بنفسه جبره بمنفعه عائده إليه، و إلا جاز مثله بالنسبة إلى الغير.

نعم إدخال الضرر بلا نفع يعود إلى الشخص لغو لا يقدم عليه العقلاء لا أنهم يذمّون المقدم عليه بملاك إخلال ذلك الإقدام بالنظام.

و منه تعرف أن دفع الضرر المقطوع فضلا عن غيره غير واجب بملاك الحسن و القبح.

### —قوله «قده»: إلا أنها ليست بضرر على كل حال... الخ

—قوله «قده»: إلا أنها ليست بضرر على كل حال... الخ (١).

بل يكفي كونها ضررا في بعض الأحوال بناء على ما تقدم (٢) منه «قدس سره» من استقلال العقل بدفع الضرر المشكوك كالمظنون، فان الظن بالمفسده يجمع احتمال كونها مضرة، فيجب دفعها من حيث لزوم دفع الضرر المحتمل.

### —قوله «قده»: مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفساد... الخ

—قوله «قده»: مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفساد... الخ (٣).

هذا إنما يجدي لو قيل: بكفايه مجرد المصلحه و عدم المفسده في التكليف، فانه حينئذ لا يلزم الظن به الظن بهما في متعلقه.

بخلاف ما إذا قيل: بلزومهما في التكليف زياده على المصلحه و المفسده في الأمور به و المنهى عنه، فان الظن بالتكليف الفعلي يلزم الظن بوجود كل ما له

ص: ٢٦٦

١- ١) كفايه الأصول ٣٠٩.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٣٠٨.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣٠٩.

دخل في فعلية التكليف نفسا و متعلقا، و ليس الظن متعلقا بدوا بالمصلحة أو المفسده في الفعل حتى لا- يجدى في وجوب الاستيفاء أو الاحتراز شرعا، لإمكان عدم تماميه مصلحة التكليف بنفسه أو وجود مفسده فيه، بل المفروض الظن بهما من جهة الظن بالتكليف الفعلى.

و لا يخفى عليك أن مسلكه «قدس سره» هو الثانى.

### —قوله «قده»: و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسده... الخ

قوله «قده»: و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسده... الخ (١).

نعم عن الشيخ «قدس سره» فى العده (٢) إلحاق ما لا يؤمن مفسدته بما علم مفسدته فى قبح الإقدام عليه مستشهدا بقبح الإخبار بما لا يعلم كقبح الإخبار بما علم عدمه.

و القياس بلا وجه لأن القبيح عقلا فى باب الكذب هو الكذب المخبرى دون الخبرى، لاستحاله إناطه استحقاق الذم عند العقلاء بالخارج عن الاختيار.

و من الواضح أن القول بغير علم كالقول بما علم عدمه من حيث مناط القبح، و هو عدم العلم الوجدانى بالمخبر به، فالقول بغير علم بحسب اعتقاد المخبر قول بغير الواقع بحسب اعتقاده، إذ لا واقع للموجود فى اعتقاد المخبر إلا ظرف وجدانه، و هو معدوم فيه قطعا.

و أما حكم العقل بدفع المفسده المحتمل، فقد عرفت سابقا أنه إن كان الحكم العقلى بملاك التحسين و التقييح العقليين، فهو مجد فى ترتب الأثر المترقب من الحجيه، و إلا فلا.

و من المعلوم أن المفسده ليست ضررا كما عرفت، و على فرضه ليست

ص: ٢٦٧

١-١) كفايه الأصول ٣١٠.

٢-٢) عده الأصول: ١١٨.

داخله تحت الكبرى العقلية بملاك التحسين و التقيح.

و أما وجوب دفع المفسده بملاحظه وجوب تحصيل الغرض و حرمة تقويت الغرض و نقضه.

ففيه أن الغرض الواقعي لا- يجب تحصيله عقلا- و لا- يحرم نقضه، فحال الغرض الواقعي حال البعث و الزجر المنبعثين عنه واقعا، فكما أن مخالفه البعث الذي لا حجه عليه ليست ظلما يستحق عليه الذم و العقاب، كذلك عدم تحصيل الغرض الواقعي و نقضه، فانه ما لم يتم حجه عليه لا يكن (١) ظلما مذموما.

بل التحقيق أن القطع بالمفسده و المصلحه الواقعتين كذلك، لما مر أنهما من قبيل المقتضى للبعث و الزجر، لا العله التامه لهما.

و مع احتمال المفسده الغالبه فى البعث و الزجر لا تكون المصلحه و المفسده غرضا ملزما حتى يكون القطع بهما قطعاً بالغرض الملزم ليجب تحصيله و يحرم نقضه. و قد مر تحقيقه فى أوائل مباحث القطع (٢) فراجع.

## فى الوجه الثانى عقلا

### اشاره

—قوله «قده»: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح... الخ

—قوله «قده»: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح... الخ (٣).

لا- يخفى عليك أن المراد من الراجع و المرجوح ما هو كذلك بحسب الأغراض المولويه لا الأغراض الشخصيه، فانه محال لا قبيح، لاستحاله تأثير الأضعف دون الأقوى.

فالتريد هنا بين إرادته الراجع بحسب غرض الفاعل و الراجع بحسب

ص: ٢٦٨

١- ١) هكذا وردت فى المخطوط بغير خطه قده و الصحيح لا يكون.

٢- ٢) فى التعليقه ٩ فراجع.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣١٠.



الغرض المولوى بلا وجه.

كما أن موافقه المرجوح بحسب الغرض المولوى للغرض العقلانى لا- تخرجه عن المرجوحيه،بتوهم أنه راجح عقلا-فلا- معنى لحكم العقلاء بقبحه، و ذلك لأن الغرض العقلانى يوجب الرجحان فى حد ذاته لا الرجحان بالفعل، إذ مقام العبوديه و المولويه محفوظ عند العقلاء أيضا،فليس للعبد ترجيح ما يوافق الغرض العقلانى على الغرض المولوى.

فحينئذ نقول:إن الظن بوجود شىء و إن كان يقتضى رجحان الوجوب على غيره،لكنه بالافتضاء لا بالفعل،و إنما يصير الراجح بالذات راجحا بالفعل ما لم تكن أماره معتبره مقتضيه لغيره أو أصل معتبر مقتض لغيره،و إلا لكان الراجح بالفعل غيره.فتماميه هذا الدليل يبتنى على مقدمات الانسداد حتى يتمحض المسأله فى الظن و الوهم مثلا ليقال:إن الامتثال الظنى أرجح من الامتثال الوهمى.و مرجع الجواب حينئذ إلى منع الصغرى و أنه لم يعلم قبل تماميه مقدمات الانسداد أن موافقه الظن راجحه بالفعل لتدخل تحت عنوان ترجيح المرجوح على الراجح.

مضافا إلى ما مر من أن الأثر المهم من الحجّيه استحقاق العقوبه على المخالفه،فالكبرى العقلية لا- بد من أن تكون بملاك التحسين و التقبيح العقلين بملاحظه اندراج الموضوع المحكوم بالقبح تحت عنوان يكون بنوعه مخلا بالنظام.

و ليس كل راجح بحسب الغرض المولوى كذلك،إذ ليست المصالح و المفسد الباعثه على الإيجاب و التحريم من المصالح العامه التى ينحفظ بها النظام أو المفسد العامه التى يختل بها النظام.

و ليس مجرد عدم إقدام العقلاء على ما لا يوافق الأغراض العقلانيه موجبا لانصافه بالقبح ملاك الإخلال بالنظام كما عرفت فى قاعده دفع الضرر.

ص: ٢٦٩

و سيجيء إن شاء الله تعالى بقيه الكلام فى البحث عن دليل الانسداد.

## فى دليل الانسداد

### اشاره

—قوله «قده»: الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف... الخ

—قوله «قده»: الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف... الخ (١).

ربما يقال: إن وجه عقليه الدليل هنا كون الكبرى عقليه، لكون المقدمه الأخيره بمنزله الكبرى للقياس المركب من الصغرى المتوقف على المقدمات السابقه، فان تلك المقدمات تحقق الدوران بين العمل بالظن أو الشك أو الوهم، و العقل يحكم حكما كليًا بأنه كلما دار الأمر بين الظن و مقابليه يجب تقديم الظن عليهما، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و فيه أن الاحتياط و سائر الأصول من أطراف الدوران، فإبطالها و حصر الدوران فى الظن و مقابليه بلا وجه.

و منه تعرف أنه لا وجه لجعل المقدمه الرابعه محققه للصغرى و جعل الخامسه كبرى.

نعم المقدمات الثلاثه الأول، محققه للدوران بين الظن و غيره من مقابليه و الأصول الشرعيه و العقليه.

و من المعلوم أن كبرى إبطال بعضها شرعيه و بعضها عقليه، و العقليه أيضا لا تختص بكبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

مع أن المقدمات السابقه مبادئ تحقق الدوران الذى هو كالصغرى للمقدمه الأخيره و الذى هو صغرى القياس نفس الدوران لا مبادئ تحققه، فلا وجه لجعلها جزء القياس كما هو واضح.

ص: ٢٧٠

و جعل أستاذنا (1) العلامة «رفع الله مقامه» في الحاشية عقلية الدليل بلحاظ عقلية النتيجة حيث إنها حكم عقلي استقلالي بعد تحقق المقدمات الخمسة.

و يمكن أن يقال: إن النتيجة من أفراد الكبرى الكليه فيتبعها في العقلية و الشرعية، و لا- معنى لكون النتيجة بما هي عقلية مع قطع النظر عن الكبرى الكليّة، و ليس لمجموع المقدمات الخمسة كبرى كليه، بل لكل واحده كبرى تخصصها كما لا يخفى.

مع أن العبره في العقلية لو كانت بكون النتيجة و هي حجية الظن عقلية لكان الدليل عقليا بناء على الحكومه، لا مطلقا و لو على الكشف، إذ على الكشف ليست النتيجة إلا وجوب العمل بالظن شرعا، بخلاف ما إذا كان مناط العقلية ما سيجيء إن شاء الله، فإنه لا فرق فيه بين القولين.

و التحقيق في تأليف القياس في هذا المورد أن يقال: إن المقدمات الخمسة بنحو القياس الاستثنائي مقدم القضية، و تعين العمل بالظن من باب التالي لها، و العقلية حينئذ بلحاظ استلزام المقدم للتالي، لا بلحاظ استلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال: إن استلزام القياس للنتيجة عقلي دائما.

نعم حيث إن أطراف الدوران غير منحصره عقلا في الأصول الأربعة و الظن و مقابليه، لإمكان أصل آخر عقلا، فلا محاله لا يكون استلزام المقدم للتالي عقليا، و لكن بعد ضمّ عدم مرجعيه أصل آخر غير الأصول المعموله إجماعا يكون الاستلزام عقليا قطعيا، إذ بعد فرض المقدم لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا- يطاق، و اللازم أن يكون التلازم عقليا، لا- ذات اللازم و الملزوم.

و من البين أنه بعد انسداد باب العلم و العلمي لا يبقى إلا الظن و الشك

ص: ٢٧١

(١ - ١) التعليقه على الرسائل ٧٦.

و الوهم و الأصول المطابقه لأحدها،بمعنى أن الأمر دائر بين العمل بأحد هذه الأمور من حيث هي أو بأصل يطابق أحدها كائنا ما كان.

و حيث إنّ التنزل من الظن إلى مقابليه قبيح،و إلى ما يطابق أحد هذه الأمور باطل إجماعاً قطعياً كغير هذه الأصول الأربعة،أو لأدله خاصه كنفسه هذه الأربعة،فلا محاله يتعين العمل بالظن عقلاً،فتدبر جيداً.

ثم إن هذا الدليل على ما أفاده«قدس سره»مؤلف من مقدمات خمس.

و أما ما عن شيخنا العلامة الأنصارى«قدس سره»من جعلها أربعة بإسقاط المقدمه الأولى:فإن كان لأجل عدم المقدميه،فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجال للمقدمات الآخر إلا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

و إن كان لوضوح هذه المقدمه لدلاله سائر المقدمات عليها،فمن الواضح أن وضوحها لا يوجب عدم مقدميتها و لا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها،و إلا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.

و أما ما عن بعض أجله العصر (1)دام بقاه من جعلها أربعة بإدراج المقدمه الثانيه فى الرابعه المذكوره هنا بتقريب أنه لا يجب الامتثال العلمى مطلقاً أما التفصيلى فلعدم التمكن لانسداد باب العلم و العلمى و أما الاجمالى فللزوم الاختلال أو العسر و الحرج.

ففيه أن تعدد مصاديق المقدمه و إن لم يوجب تعدد المقدمه،إلا أن انتزاع جامع من المقدمات أيضا لا يوجب وحدتها إذا لم يكن الجهه الجامعه من حيث نفسها لها المقدميه،بل لا بد من ملاحظه الجهه التى بها تكون مقدمه،فاذا تعددت الجهات تعددت المقدمات،و إلا- فلا-و من الواضح أن عدم وجوب الامتثال العلمى التفصيلى من باب السالبه بانتفاء الموضوع،دون عدم لزوم الامتثال

ص: ٢٧٢

العلمى الإجمالى، ففى الحقيقه ما له دخل فى النتيجة عدم التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى لا عدم وجوبه، بخلاف المقدمه الرابعه، فان المدخيل فى النتيجة حقيقه عدم لزوم الامتثال الإجمالى، فالجهه التى لها دخل فى النتيجة بحسب المقدمه الثانيه غير الجهه التى لها دخل فيها بحسب المقدمه الرابعه و إن أمكن انتزاع جامع عن الجهتين، فافهم و تدبّر.

### —قوله «قده»: خامسها أنه كان ترجيح المرجوح... الخ

—قوله «قده»: خامسها أنه كان ترجيح المرجوح... الخ (١).

هذا دليل المقدمه الخامسه لا- نفسها، بل اللازم أن يقال: أنه لا يجوز التنزل إلى الشك أو الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح كما فى المقدمات السابقه فانها على هذا النسق.

### —قوله «قده»: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط... الخ

—قوله «قده»: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط... الخ (٢).

يمكن أن يقال: إذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا-و كان منجزا له، حيث إنه حكم طريقي لا يكون فعليا منجزا للواقع إلا- بعد وصوله إلى المكلف- كان صالحا لتنجز الواقع من دون حاجه إلى جعل الاحتياط شرعا، إذ لا معنى بالبيان الراجع لقبح العقوبه بدونه، إلا ما يصلح لتنجز الواقع، و نفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به فى المؤاخذة على الواقع المجهول، و يندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجز ما له الاهتمام به.

مضافا إلى أن إيجاب الاحتياط فى هذه المقدمه إما عقلا- بسبب العلم الإجمالى بالأحكام كما قيل، أو شرعا بكاشفيه العلم بالاهتمام كما أفيد، فيه أحد محذورين: إما المناقضه مع المقدمه الرابعه إذا أريد الاحتياط من حيث المخالفه

ص: ٢٧٣

١-١) كفايه الأصول ٣١١.

٢-٢) كفايه الأصول ٣١٢.

و إما التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، و هو مناف لمسلكه «قدس سره».

لا يقال: هذا إذا كان القول بحرمه المخالفه القطعيه فى هذه المقدمه من باب منجزيه العلم الإجمالى.

و أما إذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا، فلا محذور فى التفكيك.

لأننا نقول: نعم إذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا. و أما إذا كان طريقا بداعى تنجيز الواقع، فمحذور التفكيك على حاله، لاستحاله رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفه فى أى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع.

فالتحقيق أن عدم جواز إهمال الامتثال ليس من ناحيه منجزيه العلم الإجمالى من حيث حرمه المخالفه القطعيه و لا من حيث وجوب الاحتياط شرعا من تلك الحيثيه، بل عدم جواز إهمال الامتثال المعلوم بالضروره هو الجامع بين الأمور المحتمله هنا، و هى إما الاحتياط، و إما الأصل المثلث للتكليف، و إما العمل بالمشكوك و الموهوم، و إما العمل بالظن، و المقدمه الرابعه متكلفه لإبطال الأول و الثانى، و المقدمه الخامسه متكلفه لإبطال الثالث، فتعين الرابع، فتدبر.

**—قوله «قده»: فيما يوجب عسره اختلال النظام... الخ**

—قوله «قده»: فيما يوجب عسره اختلال النظام... الخ (١).

إذ الحاكم بالاحتياط هو العقل و مع الالتفات إلى أن مثله مخل بالنظام و يوجب تفويت غرض أقوى، فلا- محاله لا- يحكم بلزومه، بل ذكرنا فى محله أن مثله يوجب سقوط التكليف عن فعليه الباعثيه و الزاجريه، لأن الغرض من البعث و الزجر انقداح الداعى فى نفس المكلف، و مع عدم حكم العقل بامتناله

ص: ٢٧٤

لا يعقل بقاؤه على حاله حيث لا يترقب منه حصول هذا الغرض.

### –قوله «قده»: إذا كان بحكم العقل...الخ

–قوله «قده»: إذا كان بحكم العقل...الخ (١)

فان الموضوع الذى له حكم شرعى قابل للرفع لا عسر فيه، وإلا لزم رفعه لو كان معلوما بالتفصيل. و أما إذا وجب الاحتياط شرعا و لو طريقيًا كما فيما ذكرنا آنفا إذا كان عسرا، فلا ريب فى تقديم دليل نفى الحرج عليه، لأن نفس الاحتياط المتعلق به الوجوب الشرعى عسر، فيرفع.

و ربما يورد (٢) عليه «قدس سره» بأن العسر و الحرج كالاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه، فكما أن دفع الاضطرار بما يختاره مع مصادفه مختاره للتكليف يمنع عن تنجزه فى المصادف، مع أنه غير مضطر إليه بعينه، كذلك رفع الحرج بما يختاره من الترك مع مصادفته للتكليف يمنع عن فعليته و إن لم يكن حرجيا بعينه.

و يندفع بأن القدره على إتيان الاحتمالات لازمه عقلا فى تنجز التكليف على أى تقدير.

و مع عدمها لمكان الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه-الراجع إلى عدم القدره على إتيان الاحتمالات رعايه للتكليف المنجز- يرخصه العقل فى كل من الأطراف، و لا يعقل الرخصه فيما اختاره مع تنجز التكليف فيه و استحقاق العقوبه عليه.

بخلاف حرجيه الاحتمالات، فانها ليست مانعه شرعا حتى يستتبع الرخصه فى ترك كل واحد حتى يمنع عن فعليه التكليف فيما يختاره فى مقام دفع الحرج عن نفسه، فالقياس باطل، و الفارق واضح.

ص: ٢٧٥

١- ١) كفايه الأصول ٣١٣.

٢- ٢) المورد هو المحقق النائيني قدس سره. فوائد الأصول ٣/٢٥٧ و ٢٥٨.

و أما ما أفاده «قدس سره» من منع حكومه دليل العسر و الحرج على حكم العقل بالاحتياط، فالمراد عدم حكومته على حد حكومته على الأدله المتكفله للأحكام المجعوله بقصرها على غير مورد الحرج، فان حكم العقل ليس من المجعولات شرعا.

و أما جريان دليل الحرج فى رفع حكم شرعى يكون رعايته موجه لحكم العقل بالاحتياط فرغ موضوع حكم العقل فيصح دعوى الحكومه لدليل نفى الحرج على قاعده الاحتياط، فهو أجنبى عن نفى الحكومه بالوجه الذى ذكرنا، و قد تبين من عدم حرجه نفس موضوع التكليف الواقعى عدم جريان الحكومه على الوجه الآخر، فتدبر.

### —قوله «قده»: «لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهوله... الخ

قوله «قده»: «لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهوله... الخ (١).

التكليف و إن كان مقتضيا لامثاله، إلا أن العسر ليس فى امثاله، بل فى تحصيل العلم بامثاله بالجمع بين محتملاته، و هو ليس من مقتضيات التكليف و لو بواسطة أو وسائط، و التكليف المجهول ليس بما هو تكليف مجهول حكما شرعيا و تكليفا إلهيا حتى يقال: إن لزوم العلم بامثاله من مقتضياته و ليس هنا إطلاق يفيد إرادته الأعم من اقتضاء العسر أو الموضوعيه لأمر عقلى لازمه العسر بل الظاهر من قوله عليه السلام: لا ضرر (٢) أو قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (٣) بناء على إرادته الحكم الموصوف بالضرر أو العسر هو كونه موصوفا بهما و لو بالواسطة و الاقتضاء لا أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق و هو لازمه العقلى أعنى لزوم تحصيل العلم بامثاله عند الجهل به، فتدبر.

ص: ٢٧٤

١-١ (١) كفايه الأصول ٣١٣.

٢-٢ (٢) فروع الكافي ٣: ٥-٢٩٢.

٣-٣ (٣) الحج: ٧٨.



بل يمكن أن يقال: بناء على تعميم الاقتضاء أن كل تكليف من التكاليف الواقعيه لا عسر و لا حرج في الجمع بين احتمالاته في مقام تحصيل العلم بامثاله، و إنما العسر و الحرج في الجمع بين احتمالات مجموع التكاليف. و ليس مجموعها تكليفا وحدانيا يكون العسر في الجمع بين احتمالاته، بل حاله حال مجموع تكاليف يكون العسر حقيقه في امثال المجموع، فانه لا يرتفع الجمع، بل يجب الامثال لكل واحد واحد منها إلى أن يتحقق العسر، فيسقط الباقي. و كذا الأمر إذا كان الاحتياط واجبا شرعا، فانه في الحقيقه أحكام متعدده للاحتياطات المنطبقه على الجمع بين احتمالات كل تكليف، فلا يرتفع الوجوب كلياً بتوهم أنه حكم واحد حرجي لموضوع واحد، بل يجب امثال كل تكليف إلى أن يتحقق الحرج الراجع لوجوب الاحتياط بالإضافة إلى بقيه التكاليف فتأمل.

### —قوله «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل... الخ

—قوله «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل... الخ (١).

لما مر من لزوم التفكيك بين حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، بخلاف ما إذا وجب الاحتياط شرعا، فان الواجب شرعا هذا المقدار من الاحتياط.

لكنك عرفت آنفا أنه يصح إذا كان الاحتياط واجبا نفسيا لا إذا كان طريقيا لتنجيز الواقع، فان محذور التفكيك على حاله حينئذ فراجع.

### —قوله «قده»: و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي... الخ

—قوله «قده»: و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي... الخ (٢).

ينبغي التكلم أولا في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي كلياً و عدمه.

ص: ٢٧٧

١-١) كفايه الأصول ٣١٣.

٢-٢) كفايه الأصول ٣١٣.

و ثانيا في جريانه و عدمه في خصوص المقام:فنقول:المانع من الجريان تاره بلحاظ مقام الثبوت،و أخرى بلحاظ مقام الإثبات:

أما بحسب مقام الثبوت،فالمانع عند شيخنا الأستاذ«قدس سره»تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى«قدس سره»منحصر في لزوم المخالفه العمليه،فإذا علم إجمالاً بنجاسه أحدهما و كانا مسبوقي اليقين بالطهاره،فاستصحاب الطهاره فيهما يوجب الإذن في ارتكابهما،مع فرض تنجيز العلم بوجوب الاجتناب الذى هو لازم العلم بالنجاسه،و الإذن في المخالفه العمليه قبيح عقلاً.

لكننا ذكرنا في محله أن تنجيز العلم و إن كان مقصوريا على صورته تعلق العلم بتكليف إزامى،فما لا-مخالفه عمليه له لا تنجيز له،إلا- أن المانع عقلاً- عن جريان الاستصحاب في الأطراف غير منحصر في المخالفه العمليه،فان نفس تنافى الحكمين أعنى وجوب الاجتناب عنهما معا و عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور عقلى.

و منه يعلم أن هذا المحذور العقلى فيما إذا كان الأصل على طبق العلم الإجمالى كما في الأصول المثبتة للتكليف المعلوم بالإجمال جار أيضاً،إذ اجتماع المثلين كاجتماع الضدين و المتناقضين في الاستحاله.

و بالجملة عدم وجوب الاجتناب فعلاً مناقض لوجوب الاجتناب فعلاً و إن لم يكن أثر لعدم الوجوب المعلوم بالإجمال،فالمانع العقلى عن جريان الأصول غير منحصر في لزوم المخالفه العمليه.

و أما بحسب مقام الإثبات،فالمانع لزوم المناقضه بين صدر الروايه و ذيلها من شمولها للأصول الجارويه في أطراف العلم الإجمالى بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام:و لكن تنقضه بيقين مثله (1)لليقين الإجمالى،فان مقتضى صدرها

ص: ٢٧٨

(١-١) تهذيب الأحكام ١/٨-٩ و عباره الروايه:و لكن ينقضه بيقين آخر و ليس فيها مثله.

بملاحظه نفس اليقين و الشك حرمه نقض اليقين بالشك فى كل من الطرفين، و مقتضى ذيلها بملاحظه اطلاق اليقين المحدد للشك بصوره عدم الاقتران بالعلم الإجمالى عدم حرمه نقض اليقين بالشك فى هذه الصوره.

و هذا البيان أولى من دعوى أن مقتضى الصدر لزوم الأخذ بالحاله السابقه فى كلا الطرفين، و مقتضى الذيل لزوم الأخذ بخلاف تلك الحاله فى أحدهما كما عن شيخنا الأستاذ «قدس سره» فى التعليقه (١).

وجه الأولويه أنه مع العلم بالتكليف تفصيلا أو إجمالا - لا - يعقل جعل حكم مماثل على طبقه، فليس هناك وجوب النقض حقيقه، بل حيث إن اليقين رافع للموضوع حقيقه أو اعتبارا، فلا محاله يرتفع به حرمه النقض.

مضافا إلى أن تخصيص الذيل بالأخذ بخلاف الحاله السابقه يوجب عدم جريان الأصول المخالفه للعلم، لا الأعم منها و من الموافقه، و هو بلا - موجب، بل إذا كان الذيل محدد للموضوع فلا محاله يكون الشك المقرون بالعلم الإجمالى مغايرا لموضوع حرمه النقض، سواء كان الحكم المجعول مخالفا للمعلوم بالإجمال أو موافقا له و عنوان النقض لا - يستدعى مغايره الناقض و المنقوض من حيث المتعلق بعد إرادته جعل الحكم المماثل فى موضوع الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالى من حرمه النقض، و إرادته عدم جعله عند تحقق اليقين بالحكم بالفعل.

مع أن حرمه نقض اليقين ليست إلا بمعنى حرمه رفع اليد عن اليقين و التمسك بالشك.

و من المعلوم أنه بعد اليقين بالحكم بالفعل لا معنى للتمسك بيقينه السابق بل يتمسك بيقينه الفعلى.

و لا يخفى عليك أنه بعد عدم تكفل الذيل لحكم شرعى لعدم معنى

ص: ٢٧٩

للتعبد مع العلم سواء كان مماثلا للمتيقن السابق أو منافيا له يدور أمر الذيل بالمآل إلى تأكيد الصدر أو تحديده بما إذا لم يكن الشك من أطراف العلم الإجمالى.

و من الواضح أنه بناء على التأكيد لا مقابله بين الصدر و الذيل ليكون للذيل إطلاق فى قبال الصدر، بل المؤكد تابع للمتأكد إطلاقا و تقييدا. كما أنه بناء على التحديد لا إطلاق و لا تقييد للمحدود إلا بتبع ما يتحدّد به، فالعمده تحقيق أن الذيل من باب التأكيد أو من باب التحديد.

و منه تعرف أنه لو كان الذيل محددًا، فلا يجدى خلو بعض الأخبار عن قضيه الذيل لأنه لا يكون مقيدا لإطلاقه، كما أنه بناء على التأكيد لا معارضه بين ما يشتمل على الذيل و ما لا يشتمل عليه.

نعم بناء على الإجمال و عدم تشخيص التأكيد و التحديد تجدى الأخبار الخاليه عن الذيل لانفصال المجمل فلا يسرى إجماله إلى غيره.

فان قلت: ارتفاع المتيقن واقعا لا- يكون ناقضا، لفرض حصر الناقض فى اليقين و جعل الحكم المماثل فى موضوع اليقين و الشك، و العلم الإجمالى لا- يكون ناقضا لكلا- اليقينين لأنه خلاف مقتضاه، إذ لا- يقين بكل منهما نفيًا أو إثباتًا. و ليس ناقضا لأحدهما بخصوصه، إذ الخصوصيه مشكوكه، فيؤول إلى نقض اليقين بالشك، لا باليقين. و ليس ناقضا لأحدهما المردد، إذ العلم الإجمالى غير متعلق بالمردد لما مرنا مرارا أن مقوم صفة العلم أمر جزئى معين، و المردد بما هو لا ثبوت له ماهيه و لا هويه، و ما لا- ثبوت له لا- يعقل أن يكون مقوما لصفة العلم، كما أن اليقين المنقوض لا يعقل أن يكون مرددا لعين البرهان المذكور، فلا الناقض متعلق بالمردد، و لا المنقوض مردد، فالناقض ينحصر فى اليقين التفصيلى برهانا.

قلت: العلم الإجمالى و إن كان عندنا لا يغير العلم التفصيلى فى حد العلميه، و أن طرف العلم دائما مفصل و منكشف به، إلا أن متعلق الطرف مجهول،

و ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم، إلا أن العلم الإجمالي، بالنجاسة مثلا بضم العلم بعدم خروج متعلقها من الطرفين يوجب العلم بنجاسه ما لا- يخرج عن الطرفين، لا- بنجاسه أحدهما المردد، فهو وإن لم يكن مناقضا لكل واحد من اليقينين في الطرفين، لكنه مناقض لمجموع اليقينين و نسبته إلى كل منهما على السويه.

فالتعبد الاستصحابي بكليهما مع وجود الناقض للمجموع لا معنى له، و التعبد بأحدهما بخصوصه بلا موجب، و التعبد بأحدهما بلا عنوان نظرا إلى أن نسبه المانع إلى المقتضيين على السويه فيسقط أحدهما بلا عنوان و يبقى أحدهما بلا عنوان أيضا محال، لأن جعل الحكم على طبق المردد و ما لا- تعين له يوجب إما تعين المردد أو تردد المعين، و كلاهما محال، فالتعبد الاستصحابي بأحدهما غير ممكن، و هذا معنى سقوط الأصول في أطراف العلم.

و لا- يخفى أن هذا البيان ليس بيانا للمانع العقلي في مقام الثبوت ليخرج عن محل الكلام، بل بيان المانع في مقام الإثبات عن جريان الأصل في الطرفين بعد تعميم اليقين إلى الإجمالي، إذ لو كان متعلق العلم الإجمالي أحدهما المردد، فأحدهما مشكوك و الآخر معلوم، فيسقط عن طرف و يبقى في طرف.

و أما إذا كان متعلق العلم مفصلا دائما و طرفه مشكوكا في العلم الإجمالي، فكل منهما مشكوك من حيث كونه متعلق طرف العلم واقعا، فلو كان مثل هذا الشك بمقتضى إطلاق الذيل خارجا، فلا محاله لا يجرى الأصل في طرف أصلا.

و التحقيق أن مجموع اليقينين أمر اعتباري لا وجود له خارجا، و ليس محكوما بحكم حتى يكون اليقين الإجمالي ناقضا له.

و أما انتزاع الجامع من اليقينين و من المتيقنين و مقابله اليقين الإجمالي المتعلق بالجامع لليقين الجامع. فهو أيضا بلا- وجه، إذ الجامع الانتزاعي لا أثر له.

مع أن اليقين بالطهاره بنحو الجامع مع اليقين الإجمالي بالنجاسه يجتمعان

للقطع بهما في اللاحق.

و مما ذكرنا تبين أنه ليس لليقين الإجمالي اعتبار الناقضيه لشيء من اليقين المرتب عليهما حرمة النقض حتى يكون اليقين الإجمالي محددًا للشك كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في مبحث الاستصحاب (1). هذا كله في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي و عدمه عموماً.

و أما الكلام فيه خصوصاً فظاهر شيخنا الأستاذ «قدس سره» في المتن عدم المانع خصوصاً و إن منع عنه عموماً، نظراً إلى أن الموضوع هو الشك الفعلي و المجتهد لمكان تدريجيه الاستنباط لا شك فعلي له إلا فيما ابتلى باستنباطه، و الوقائع الأخر ربما تكون مغفولاً عنها، فلا يقين و لا شك، فلا موضوع كى يجرى فيه الأصل ليعارض الأصل الجارى حتى لا يعمه دليل التعبد للزوم التناقض في مدلوله من شموله لهما.

بل يمكن أن يقال: مضافاً إلى ما أفاد أن الوجه في الجريان تدريجيه فعلية الأحكام بتدريجيه الابتلاء بالوقائع التي لها حكم، فإن علم المجتهد بالأحكام المستنبطه و يقينه و شكه في الأحكام من قبيل العلم بالقضايا الحقيقية التي تناط فعلية محمولاتها بفعلية موضوعاتها.

فلا أثر لعلمه الإجمالي بمثل هذه المحمولات بالفعل، بل يكون له الأثر عند تعلقه بالمحمولات الفعلية بفعلية موضوعاتها.

و كذا يقينه بحكم كلي سابقاً و شكه في بقائه لا- حقاً، فإن نتيجة ذلك العلم بالتعبد الاستصحابي عند ترتب فعلية الحكم الاستصحابي و في موقع الابتلاء و العمل، حيث إنه ليس جميع الأحكام أو التعبدات الاستصحابية مورد الابتلاء، فلا علم بأحكام فعلية على الإجمال و لا تعبدات استصحابية فعلية منافية للعلم

ص: ٢٨٢

الإجمالى بالحكم الفعلى.

و منه ظهر أنه لا مانع من جريان الأصل فى موقع الابتلاء من وجهين:

أحدهما عدم العلم الإجمالى المانع.

و ثانيهما عدم جريان أصلين متماعين.

و لو كان الوجه خصوص ما أفاده «قدس سره» من تدريجيّ الاستنباط لما كانت التدريجيّ مجديّه، إذ بعد استنباط جملة من الأحكام باجراء الأصول شيئاً فشيئاً يحصل له العلم بمخالفه بعض هذه الأصول لعلمه الإجمالى، فلا يمكنه العمل بفتاويه المطابقه للأصول التى اعتقد جريانها حال الاستنباط.

كما لا يمكنه الفتوى على طبقها جميعاً لمقلديه، بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكرنا من تدريجيّ فعلية الأحكام، فإنه فى كل واقعه عمليه و إن كان يعلم إجمالاً - بحكم على خلاف الأصل لكنه لا - أثر له، لأنه يعلم إجمالاً بحكم على خلاف ما ابتلى به و ما هو خارج عن مورد ابتلائه، إما لعدم موقع للابتلاء به، أو للابتلاء به سابقاً.

و مما ذكرنا يعلم أنه كما لا - مانع إثباتاً، كذلك لا مانع ثبوتاً، إذ لا علم اجمالى بحكم فعلى مضاد أو مماثل أو مناقض كما لا يخفى.

و التحقيق أن الشكوك و إن لم تكن فعلية و الأحكام و إن لم تكن فعلية دفعية، إلا - أنه ليس من شرائط اعتبار ناقضية اليقين لليقين فعلية و دفعية، بل علم المجتهد بأن فى مواقع ابتلائه بالاستنباط تعبدات استصحابيه بلحاظ موارد فعلية بمفعليه موضوعاتها كاف فى العلم بأن الاستصحابات فى مواقعها مخالفه للواقع الذى علمه إجمالاً.

و من الواضح أن هذا العلم الإجمالى الموجود من أول الأمر هو عين اليقين الإجمالى الناقض فى موقع فعلية الاستصحاب بفعلية موضوعه لا أنه يحدث له عند إجراء الاستصحابات أو بعده علم إجمالى ناقض.

و إنما الفرق بين ما قبل الاستنباط و ما بعده بكون أطراف العلم الإجمالي ملحوظا بنحو الكليه و الجمع قبلا و صيروره الأطراف بنحو الجزئيه و الفرق و التفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الأحكام المعلومه بالإجمال بنحو الجمع و الكليه.

فاليقين الناقض موجود قبل الاستنباط، فيمنع عن جريان الأصل في أول مرحله الاستنباط لعلمه بمخالفته أو مخالفه الأصل المبتلى به في واقعه أخرى، و تدريجيّه الفعلية لا يمنع عن ترتيب الأثر فعلا كما سيأتي (١) إن شاء الله تعالى في بحث الاشتغال.

### —قوله «قده»: كان خصوص موارد الأصول النافيه مطلقا و لو من مضمونات... الخ

قوله «قده»: كان خصوص موارد الأصول النافيه مطلقا و لو من مضمونات... الخ (٢).

توضيحه أن نتیجه هذه المقدمات ليس عنده «قدس سره» حجيه الظن المطلق كما عليه أهله، و لا تبعيض الاحتياط في احتمالات التكليف برفع اليد عنه في موهومات التكليف و إبقائه في مضموناته و مشكوكاته، كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»، بل عدمهما على وجه و التبعض في موارد الأصول النافيه من مضمونات التكليف على وجه آخر، و ذلك لأن التنزل إلى الظن أو التبعض على الوجه الأول يتوقف على إبطال إجراء الأصول المثبتة و النافيه حتى يتمحض الأمر في حيثه الظن (٣) و مقابليه، و لا محذور في إجراء الأصول بعد تماميه مقتضيها في مقام الإثبات كما في المتن و شيدناه في الحاشيه السابقه، إلا لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة للتكليف، و المخالفه للاحتياط اللازم

ص: ٢٨٤

١- ١) في التعليقه ٧٣ من مبحث البراءه و الاشتغال.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣١٤.

٣- ٣) في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده حيثه الظن لكن الصحيح حجيه الظن.



عقلا أو شرعا من العمل بالأصول النافية كما عن شيخنا العلامة الأنصارى (١) «قدس سره».

و من الواضح أن شيئا منهما على فرض الصحة لا يقتضى سقوط الأصول من الاعتبار مطلقا، بل يجب دفع الحرج بضم مقدار من موارد الأصول المثبتة إلى موارد الأصول النافية بترك العمل بمحتملات التكليف فيهما، كما يجب دفع محذور مخالفته الاحتياط اللازم بضم مقدار من موارد الأصول النافية من محتملات التكليف إلى موارد الأصول المثبتة للتكليف، ثم العمل على طبق الأصول المثبتة فى الأول و على طبق النافية فى الثانى فى غير ذلك المقدار الخارج لدفع محذور الحرج أو لدفع محذور مخالفته الاحتياط الواجب، لا إبطال الأصول بالكليه و مراعاة التبعض بالإضافة إلى محتملات التكليف.

مع أن شيئا من المحذورين غير وارد: أما لزوم الحرج، فلبدها كثره موارد الأصول النافية و قله موارد الأصول المثبتة.

و أما لزوم مخالفته الاحتياط، فلضروره و فاء العلم و العلمى و موارد الأصول المثبتة بالمعلوم بالإجمال، بحيث لا يبقى مجال للزوم الاحتياط عقلا، و لاستكشاف إيجابه شرعا.

مضافا إلى ما فى الجمع بين المحذورين، إذ مقتضى كثره موارد الأصول المثبتة حتى لزم منها الحرج عدم بقاء ما يلزم من إجراء الأصول النافية فيه كثره المخالفه القطعيه كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: فى وجه الجمع بعدم و فاء المطابق من الأصول المثبتة للواقع بالمعلوم بالإجمال بضم العلم و العلمى، فتكون بقيه المعلوم بالإجمال فى موارد الأصول النافية، و هذه الدعوى بلحاظ وجود أمارات كثره على خلاف

ص: ٢٨٥

(١-١) فى المقدمه الثالثه من مقدمات الانسداد من كتاب الرسائل فراجع.

الأصول المثبتة، بحيث يعلم إجمالاً بصدور جملة منها واقعا، فلا تكون الدعوى جزافا.

و عليه فحيث إن الموافق من الأصول المثبتة قليل فلا يكون وافيا بالمعلوم بالإجمال، و الأخذ بجملتها مستلزم للحرص، و حيث إن الأصول المثبتة الموافقة للواقع لا تفي بالمعلوم بالإجمال، فالواقع المعلوم (1) في موارد الأصول النافية، فالعمل بها مستلزم للمخالفة القطعية العملية.

### —قوله «قده»: و أما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل... الخ

—قوله «قده»: و أما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل... الخ (2).

تحقيق المقام أن قبح ترجيح العمل بالمشكوك أو الموهوم على العمل بالمظنون إما أن يكون متفرعا على حججه الظن، فيقبح التنزل عنه حيث إنه حجه و إما أن يكون مقدمه لها بمعنى أنه حيث يقبح الترجيح فالظن حجه:

أما الأول ففيه أولا أنه خلف، إذ المفروض أن المقدمة الخامسة من مقدمات حججه الظن لا من متفرعاتها.

و ثانيا أن الغاية المقصوده من هذه المقدمات هي حججه الظن، فمع حصولها بدون هذه المقدمة فكون ترجيح المشكوك (3) و الموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدرك إذ ليس الكلام في تعداد القبائح العقلية.

و ثالثا أن مخالفه الحجه حيث إنه خروج عن زى الرقيه، فهو ظلم، و هو قبيح يستحق عليه الذم و العقاب، و ليس الإقدام على القبيح المذموم المعاقب

ص: ٢٨٦

---

١ - ١) قوله: فالواقع المعلوم، مبتدأ بلا خبر فان مقتضى القاعدة أن يكون خبره باق على حاله أو لم يرتفع بأن يقال فالواقع المعلوم في موارد الأصول النافية باق على حاله أو لم يرتفع أو نحو ذلك.

٢ - ٢) كفايه الأصول ٣١٥.

٣ - ٣) هذا الكلام غير مرتبط بما قبله فلا بد من كونه تفرعا على محذوف أو يكون في العبارة تصحيفا بأن كان في الأصل يكون ترجيح المشكوك و الموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدركا.

عليه قبيحا آخر بملاك التحسين و التقيح العقليين لوجهين قدمنا ذكرهما (١) عند التعرض لقاعده دفع الضرر المظنون.

و رابعا أن حجيه الظن المفروغ عنها هنا إمّا شرعيّه أو عقليّه: لا- مجال للأولى، إذ المفروض عدم الدليل على الحجيه من قبل الشارع، و بلحاظ ما عدا هذه المقدمه يكون المقدمات بضميمه قبح نقض الغرض كاشفه عن الحجيه شرعا لا من باب استقلال العقل، و المفروض ترتيب المقدمات على نحو تنتج حكومه العقل بحجيه الظن.

و لا- مجال للثانيه، إذ المراد بالحجيه عقلا- ليس كما يتوهم من كونها مفاد حكم العقل العملي في قبال حكم العقل النظري، إذ ليس شأن العاقله إلا التعقل كما في سائر القوى، و لا بعث و لا زجر من العاقله.

و ليس تفاوت العقل النظري مع العقل العملي من حيث ما هو وظيفه القوه العاقله، بل التفاوت بالمدرک.

فالمدرک: إذا كان له مساس بالعمل و كان ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به سمي حكما عقليا عمليا.

و إذا كان مما ينبغي أن يعلم سمي نظريا.

و كونه كذلك من غير ناحيه الإدراك و القوه المدرکه، بل لا بد من أن يكون من تلقاء الشارع أو العقلاء، فما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع كحسن العدل و قبح الظلم إذا أدركه العقل دخل في حكم العقل العملي.

و أما نفس كون العدل حسنا يمدح على فاعله و كون الظلم قبيحا يذم على فاعله، فمأخوذ من العقلاء.

ص: ٢٨٧

(١-١) في التعليقه ١٢٠ فراجع.

و عليه،فليس المراد بكونه حجه عقلا إلا كونه حجه عند العقلاء.

و قد بينا فى (1)مبحث حجيه الظواهر أن المراد بحجيه شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل منهم على طبقه،و لا الإنشاء بداعى تنجيز الواقع،بل بنائهم عملا- على اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام و الاحتجاج بهما هو مدرك الحجيه،فما لا عمل على طبقه منهم لا معنى لحجيته عندهم.

و من الواضح أنه لا عمل منهم على طبق الظن مطلقا و هو واضح،و لا عمل على طبقه فى فرض المقدمات المزبوره حيث لم يقع هذه المقدمات فى أمورهم العاديه و أوامرهم المولويه ليكون لهم عمل على طبقه فيكون إمضاء الشارع على وفقه.

و البناء الفرضى مع أنه فى نفسه غير مفيد لا يحقق إمضاء من الشارع، حيث لا عمل ليتحقق التقرير و الإمضاء،فاتضح أن تفرع قبح العمل بغير الظن على حجيته فاسد من جميع الوجوه.

و أما الثانى و هو كون قبح ترجيح المرجوح على الراجح من مقدمات حجيه الظن،فنقول:إن المراد من الراجح و المرجوح:تاره ما يوافق الغرض المولوى و ما لا يوافقه،أو ما يوافق الغرض العقلانى و ما لا يوافقه.

و أخرى مجرد المظنون و المشكوك و الموهوم.فالأول راجح من حيث الغرض،و الثانى راجح من حيث وقوعه فى أفق النفس.

فإن أريد الأول،ففيه أن قبحه إنما يسلم إذا كان الموافق للغرض بنحو يكون تركه مخلا بالنظام حتى يكون قبيحا بحيث يذم عليه عند العقلاء و يكون

ص: ٢٨٨

---

١- ١) لم نجد فى مبحث حجيه الظواهر أن المراد بحجيه شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل و لا الإنشاء بداعى جعل الداعى و إنما ذكر فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى أن الثابت من العقلاء هو العمل بالظاهر أو خبر الثقة لا اعتبار الوصول و الاحراز نهايه الدرايه ٣:التعليقه ٥٦.

ذم الشارع عقابه، والحال أن الأغراض المولويه أى مصالح الأفعال و مفايدها لا دخل لها بالمصلحة العامه التى ينحفظ بها النظام أو المفسده العامه التى يختل بها النظام كما مر مرارا.

و كذلك الأغراض العقلانيه ليست دائما من المصالح العامه التى ينحفظ بها النظام أو المفسد العامه التى يختل بها النظام، ضروره أن الغرض الداعى لهم إلى اتباع خبر الثقه أو ظاهر الكلام ليس بحيث يكون تركه مخلا بالنظام كالظلم.

مع أن هذا فيما إذا تمحض أحد الأمرين فى كونه موافقا للغرض المولوى أو العقلاني فى قبال الآخر، لا فى مثل ما نحن فيه الذى يحتمل موافقه كل منهما للغرض.

و إن أريد الثانى فالأمر فى عدم الملاك للقبح أو ضح، إذ المظنون بما هو مظنون لا ملاك للقبح فى تركه بنفسه إذا لم ينطبق عليه عنوان قبيح، و انطباق عنوان الظلم موقوف على حجيه الظن حتى يكون خلاف ما قامت عليه الحججه ظلما قبيحا، و المفروض أن ما عدا المقدمه الخامسه لا يقتضى حجيه الظن حتى ينطبق عليه عنوان قبيح، و إلا لرجع الأمر إلى الشق الأول الذى فصلنا القول فيه.

فان قلت: هذه المقدمات محققه، لصغرى الظن بالعقاب.

و من الواضح أن طبع كل ذى شعور و جبلته يقتضى تقديم مظنون العقاب على محتمل العقاب إذا دار الأمر بينهما، فيفر من المظنون دون غيره، و لا- يفر من المشكوك، و يقدم على المظنون، بل يستحيل أن يؤثر الاحتمال المساوى أو المرجوح فى فرارهم، و لا- يؤثر الاحتمال الراجح و المفروض عدم خصوصيه فى طرفهما، فهذه المقدمه الخامسه لبيان هذا المعنى الجبلى الطبعى، فالتعبير بالقبح هنا كالتعبير باللزوم فى قولهم بلزوم دفع الضرر المظنون عقلا.

قلت: أولاً إن هذا عين القول بالتبعيض فى الاحتياط دون حجيه الظن على الحكومه، إذ الأثر المترقب من الحجّيه و هو تنجز الواقع على تقدير وجوده فى ضمن المظنونات مفروض الحصول، فلا معنى لحجيه الظن عقلاً، بل خصوصيه الظن بالعقاب عند الدوران توجب تعين المظنونات للاحتياط.

و توهم الحكومه بتقريب أنه بعد تحقق المقدمات المفروض فيها تنجز الواقع يستقل العقل بلزوم الإطاعه الظنيّه، و تقدمها على الإطاعه الاحتماليّه و الوهميه بعد عدم التمكن من الإطاعه العلميه.

مدفوع بأنه بعد تنجز الواقع بوصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً بحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواصل لا حكم آخر من العقل فى باب الإطاعه و الامتثال، بل بعد تحقق العقاب فى مخالفه التكليف يفر كل عاقل ذى شعور عن العقاب المقطوع أو المظنون أو المحتمل، و بعد عدم إمكان الفرار من العقاب على أى تقدير، و التردد بين المظنون و غيره، فلا محاله يفر من المظنون دون غيره.

و ثانياً إن قلنا: بتنجز الأحكام المعلومه بالعلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط شرعاً طريقياً و كانت المقدمات مضيقة لدائرته التنجز إلى أن دار الأمر فيه بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات صح دعوى أن المظنونات يظن بالعقاب فيها، و المشكوكات يحتمل العقاب فيها، و الموهومات يحتمل العقاب فيها احتمالاً - مرجوحاً، فالمقدمات الأربعة تحقق صغرى مظنون العقاب و محتمله، فيصح الإيكال إلى مقتضى الجبله و الطبع.

و أما إذا قلنا بعدم منجزيه العلم الإجمالى - و عدم إيجاب الاحتياط الطريقي شرعاً، لما ذكرنا من المحاذير، و أن مقتضى المقدمه الثالثه العلم بعدم رفع اليد عن الأحكام بجعلها فعلية على أحد الوجوه: إما فعلية على أى تقدير يقتضى الاحتياط التام، أو فعلية على طبق الأصول الموردیه، أو فعلية على طبق

المظنون، أو على طبق المشكوك و الموهوم، وقد أبطنا الأولين بمقتضى مقدمه الرابعه، فيدور الأمر بين جعلها فعليّه على طبق المظنونات بخصوصها أو على طبق المشكوكات و الموهومات بخصوصهما، فتعيّن فعليّه الحكم على طبق المظنون دون المشكوك و الموهوم يحتاج إلى معيّن حتى يكون الظن بالحكم ظنا بالحكم الفعلي ليتنجز بالظن.

فالظن بالحكم الفعلي نتيجه تعيّن الحكم الفعلي في طرف المظنون، و لا يتعيّن إلا بالقطع بصلاحيّه الظن للاحتياج به على الحكم على تقدير ثبوته حتى يظن بثبوته فعليًا بقول مطلق.

و قد عرفت عدم الدليل على صلاحيّه الظن للاحتجاج به المبلغ للحكم إلى مرتبه الفعليّه و التنجز لا شرعا و لا عقلا، فلا يتحقق بالمقدمات ظن بالعقاب و احتمال العقاب حتى يصح الإيكال إلى ما هو مقتضى الجبله و الطبع بالمقدمه الخامسه إلا بتقريب ينتج حجيّه الظن على وجه الكشف، و هو أن الشارع حيث لا طريق له في إيصال أحكامه التي لا يمكنه رفع اليد عنها إلا الظن و الاحتمال، فان الخصوصيّة الواقعيّه المحتملّه في طرف المشكوك أو الموهوم بوجودها الواقعي غير صالحه لجعل الحكم في طرف المشكوك أو الموهوم بالغًا مرتبه الفعليّه، فلا بد من بيانها.

فلو كان الغرض فعليّه الحكم في طرفهما مع عدم بيان تلك الخصوصيّة كان الشارع ناقضا لغرضه، فيستكشف قطعيا عدم خصوصيّة مبلغه للحكم مرتبه الفعليّه في خصوص المشكوك و الموهوم، فينحصر أمر المبلغ في الظن و ما يقابله.

و إذا فرض أن مقتضى البلوغ إلى مرتبه الفعليّه إما الاحتمال الراجح أو غيره، فلا محاله يؤثّر الاحتمال الراجح في فعليّه الحكم لاستحاله تأثير الأقوى (١).

ص: ٢٩١

١ - ١) في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده لاستحاله تأثير الاقوى دون الاضعف لكن الصحيح لاستحاله تأثير الأضعف دون الأقوى و هو واضح.

دون الأضعف، و يقبح من الحكيم جعل حكمه فعليًا على طبق المرجوح دون الراجح.

فالمقدّمه الخامسه كاشفه عن أن الشارع لا- يجعل الاحتمال الغير الراجح مبلّغا لحكمه دون الراجح لفرض انحصار المبلغ فى الاحتمال بما هو. و نتيجه هذه المقدمات بضميمه قبح نقض الغرض جعل الشارع للظن مبلّغا للحكم فى طرفه إلى مرتبه الفعلية و التّنجز. و سيجىء بعض الكلام فى محله إن شاء الله تعالى.

## فصل الظن بالطريق و الظن بالواقع – قوله «قده»: لعدم التفاوت فى نظر العقل... الخ

### اشاره

فصل الظن بالطريق و الظن بالواقع - قوله «قده»: لعدم التفاوت فى نظر العقل... الخ (١).

لأن المهم عنده بعد ما كان تحصيل الظن بالفراغ كان هو المعتبر تحصيله لا الظن بالواقع الذى اقتضت المقدمات تحصيل خصوصه لقصورها بنفسها عن الأعم منه.

و التحقيق أن مورد الظن بالطريق الذى نقول بحجّيته من حيث الظن بالفراغ محتملات التكليف من مشكوكاتها و موهوماتها، و إلا لو كان الطريق مفيدا للظن بالتكليف لكان الظن بالتكليف حجّه سواء كان الطريق مظنون الحجّيه أم لا، و محتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب إلا احتمال الفراغ و هو غير لازم التحصيل.

فسببّيه الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست إلا بلحاظ أن الظن بالحجّيه:

إمّا ظن بالبدليّته بناء على جعل الحكم المماثل عن مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع.

و إمّا ظن بالمعذريّته بناء على كون الحجّيه بمعنى الإنشاء بداعى تنجيز الواقع عند المصادفه و العذر عند المخالفه.

و إمّا ظن بأنه هو الواقع اعتبارا بناء على أن الحجّيه بمعنى اعتبار وصول

ص: ٢٩٢



الواقع و أنه هو الواقع.

فيكون العمل بالطريق المظنون الحجّيه موجبا للظن بالفراغ عن عهده الواقع إمّا بإتيان بدله أو بما يعذر معه على تقدير المخالفه أو بما هو الواقع بنظر الشارع.

و عليه، فيرد عليه: أولا أن البدليه و المعذريه إنما تعقل في مثل دوران الأمر بين وجوب أحد الفعلين من الظهر و الجمعه مثلا.

و أمّا في غيره، فلا- واقع كى يتخلف عنه، و يكون بدلا عنه تاره، و معذرا عنه أخرى، مثلا إذا ظن بحجيه طريق أدى إلى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فانه إذا لم يكن واجبا واقعا، فليس هناك عمل آخر يكون واجبا واقعا ليكون الدعاء بدلا عنه، و الطريق معذرا عنه، فليس الظن بالطريق مفيدا للظن بالبدليه أو بالمعذريه ليستلزم الظن بالفراغ دائما، حيث لا يعقل البدليه و المعذريه دائما بل أحيانا.

و ثانيا أنه لا دليل على البدليه و احتمال المؤدى بما هو مؤدى على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع حتى يكون الظن بالطريق ظنّا بالفراغ لمكان الظن ببدليه المؤدى عن الواقع، و ذلك لأن غايه ما يقتضيه دليل الحجّيه ظهور الإنشاء فى جعل الحكم المماثل و انبعائه عن مصلحه زائده على مصلحه الواقع، و إلا كان جعل الحكم المماثل مقصورا على مطابقه الواقع.

و أما كون تلك المصلحه مسانخه لمصلحه الواقع يتدارك بها مصلحه الواقع، فلا دليل عليه إلا توهم قبح تفويت مصلحه الواقع بجعل الطريق المخالف له من دون تدارك.

و هو مدفوع بما تفردنا به فى محلّه من أنه ربما يكون إيكال العبد إلى طرقه العلميه موجبا لفوات الواقعيّات أكثر من العمل بالأمارات، و موجبا لوقوعه فى مفسده أعظم من فوات مصلحه الواقع أحيانا.

ص: ٢٩٣

مع أن تفويت مصلحة الواقع بإيصال مصلحة أخرى مساوية أو أقوى لا قبح فيه، وإن لم تكن تلك المصلحة مساخه للفائته.

و لذا ذكرنا فى محله من أن القول بحجيه الأماره من باب السببيه (1) و الموضوعيه دون الطريقيه لا يستلزم الإجزاء، و تمام الكلام فى محله.

و ثالثا أن فرض البدليه لا يستلزم الظن بها الظن بالفراغ عن عهده الواقع المنجز على وجه يكتفى به العقل.

بيانه أن البدليه بمعنى اشتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لا تتقوم إلا بقيام ذات الطريق عليه، لا بقيام معلوم الطريقيه و مقطوع الحجيه، لأن الحجيه منبعثه عن البدليه، لا أن البدليه منبعثه عن الحجيه، و إلا لزم جعل الحجيه بلا سبب و عله.

فما عن ظاهر بعض أجله العصر (2) من أن بدليه مفاد الطريق تابعه للعلم بحجيته لا وجه له بظاهره، إلا أن يراد خلاف ما هو ظاهر البدليه بأن يراد المعذريه عن الواقع كما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

لكنه مع أن البدليه بالمعنى المزبور غير متقومه بالحجيه و لا- بالعلم بالحجيه فرق بين الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالواقع و الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالطريق، لأن المفروض فى الظن بالواقع سقوط الواقعيات فى غير المظنونات عن التنبؤ و تضييق دائره الواقعيات المنجزه و انحصارها فى مظنونات التكليف.

فاذا أتى المكلف بمظنونات التكليف يقطع بخروجه عن عهده الواقعيات المنجزه للقطع بسقوط ما عدا المظنونات بمقتضى المقدمات السابقه

ص: ٢٩٤

١-١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢١٤.

٢-٢) المحقق الحائرى قدس سره، درر الفوائد ٤٠٨/.

عن التَّنَجُّزِ و إتيان ما تَنَجَّزُ عليه في المظنونات.

و إنما عبر هنا بالظن بالفراغ عن الواقع المنجِّز، للظن بثبوت التكليف، و إلا فيقطع بالفراغ على تقدير ثبوت المظنون في الواقع.

و هذا بخلاف الظن بالطريق، لأن موردَه إن كان محتمل التكليف بحيث يدور الأمر بين وجوده و عدمه، فهو خارج عن دائره المعلومات الإجماليه المنجزه على الفرض، و المفروض أيضا عدم اندراج التكليف الغير الواقعيه تحت العلم الإجمالى و عدم جريان المقدمات فيها، فلا منجِّز لها حتى يجب عقلا تحصيل الظن بالفراغ عنها.

و إن كان محتمل التكليف يدور أمره بين فعلين يعلم بوجود أحدهما كالظهر و الجمعه سواء كان أحدهما مظنون الوجوب واقعا في نفسه أو لا- و لكن كان الجمعه مثلا ما قام على وجوبها طريق مظنون الحجيه، فهناك واقع منجز، إما بالخصوص كما إذا ظن بوجود الظهر أو بالاجمال، و الاتيان بالجمعه لا يوجب الخروج عن عهدته الواقع المنجِّز، إذ على فرض عدم حجيه الطريق واقعا لا بدل عن الواقع المنجِّز بالتفصيل أو بالاجمال كما كان في الظن بالواقع، فلا ظن.

بالفراغ عن الواقع المنجز بسبب العلم الإجمالى أو بسبب الظن بالواقع بحيث يكتفى به عند العقل عن الواقع المنجِّز، فان العقل إنما يكتفى به إذا كان الواقع في ضمن غيره ساقطا عن التَّنَجُّز، و هنا ليس كذلك إلا- إذا فرض جريان المقدمات في الطريق أيضا، فيكون مؤدياتها في ضمن مظنوناتها منجزه بحيث يكتفى بها عن الواقع. هذا كله بناء على أن الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن مصلحه بدليه.

و أما إذا كانت بمعنى الإنشاء بداعى تنجيز الواقع عند المصادفه و العذر عند المخالفه، فالأمر أوضح لأن الأحكام الطريقيه مرتبه فعليتها و تنجزها واحده، فما لم يصل الحكم الطريقي لا يكون منجزا و لا معدّرا.

فالظن به في الحقيقه ظن بالإنشاء بداعي تنجيز الواقع لا ظن بالمنجز و المعذر بالحمل الشائع حتى يفيد فائده الظن بالواقع.

بل قد ذكرنا في مسأله جعل الطريق أن جعل الحكم المماثل إن كان بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فهو أيضا كذلك من حيث وحده مرتبه فعليته و تنجزه، إذ لو كفى وجود الحكم واقعا في الباعثيه و الزاجريه لما كانت حاجه إلى جعل الحكم المماثل بهذا العنوان.

و مما ذكرنا تبين حال الحجّيه بمعنى اعتبار وصول الواقع و أنه هو، فان الاعتبار المزبور لا يجدى مع عدم وصوله علما أو علميا، إذ ما لا وصول له بنفسه لا يعقل أن يكون موصلا لغيره.

و رابعا إنما يكون المهم الظن بالفراغ لأن المفروض عنده «قدس سره» و عند الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل إجراء مقدمات الانسداد في كفيته إطاعه الاحكام المنجزه، فإنه يصح أن يقال: حينئذ إن الغرض ليس امتثال الأحكام باتيان متعلقاتها، بل المهم الفراغ عنها و الخروج عن عهدها.

و أما بناء على ما سلكناه من إجراء المقدمات في جعل الأحكام الواقعيه فعليته منجزه بالظن، فالظن بالفراغ أجنبي عن هذا المهم، بل يحتاج منجزيه الظن بالطريق إلى مقدمات تقتضى منجزيته كما اقتضت منجزيه الظن بالواقع.

**—قوله «قده»: قال فيها إننا كما نقطع بأننا مكلفون... الخ**

—قوله «قده»: قال فيها إننا كما نقطع بأننا مكلفون... الخ (١).

لا يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول (٢) «قدس سره» مبني على مقدمتين:

إحدهما انحلال العلم الإجمالي الكبير بتكاليف كثيره في المحتملات

ص: ٢٩٦

١-١) كفايه الأصول ٣١٦.

٢-٢) فصول ٢٧٩ / طبع هاشم.

بمظنوناتها و مشكوكاتها و موهوماتها بالعلم الإجمالى الصغير بمؤدّيات طرق مخصوصه.

ثانيتها دوران فعلية التكاليف و وصولها إلى حدّ حقيقه الحكم من الباعثيه و الزاجريّه مدار وصولها بعد تعذّر العلم بتلك الطرق المنصوبه.

و من البين أنه بعد هاتين المقدمتين لا ظن بالحكم الفعلى البعثى و الزجرى الذى هو مدار الإطاعه و العصيان، إلا فى دائره تلك الطرق المعلومه بالإجمال.

و أما فى غيرها، فلا- ظن إلا- بالحكم الواقعى فقط، و مثله لا- أثر له كما سيجىء إن شاء الله تعالى تحقيقه عند تعرض شيخنا الأستاذ «قدس سره» للإشكال على دليله و سنين إن شاء الله تعالى أن الدوران المزبور مما لا بد منه لا أنه محال أو مجمع على بطلانه إلى غير ذلك من المحاذير كما سنين إن شاء الله تعالى انحلال العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى الصغير.

**—قوله «قده»: لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا... الخ**

—قوله «قده»: لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا... الخ (١).

و يشهد لعدم لزوم المحذور من الاحتياط فى هذه الطرق أن بناء الفقهاء على العمل بكل خبر موثوق به و لو كان ضعيفا استند إليه المشهور و بالإجماعات المنقوله بل بالشهرات أيضا، و عليها يدور رضى الفقه، و لم يلزم من العمل بها اختلال النظام و لا عسر و لا حرج، فلا معنى لأن يكون الاحتياط فيها موجبا لأحدهما، إذ لا يعقل التفاوت بسبب وجه العمل من كونه بعنوان الاحتياط أو بعنوان قيام الحجه الشرعيه، فلا مقايسه للعمل بمؤدّيات هذه الطرق المتداوله بالعمل بتمام المحتملات.

ص: ٢٩٧

(١-١) كفايه الأصول ٣١٧.

—قوله «قده»:فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد...الخ

—قوله «قده»:فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد...الخ (١).

غرضه بيان الموارد التي لا يقتضى العلم الإجمالى بالطرق الاحتياط فيها فى المسأله الفرعيه، و لا اقتضاء المورد من حيث الأصل الجارى فيه للعمل لىوجب انضمامه إلى الاحتياط فى الطرق عسرا مخلا بالنظام أو حرجا مرفوعا فى الإسلام:

فمنها الموارد التي لا- طريق عليها و لو إجمالا سواء كان عليها طريق غير معتبر شرعا أم لا، و حيث إنها خارجه عن أطراف العلم بالطريق، فلا احتياط فيها من قبل العلم الإجمالى، و حيث لا حجه عليها و لو إجمالا، فلا مانع من جريان الأصل مثبتا كان أو نافيا.

نعم إذا كان فيها استصحاب مثبت للتكليف، فربما يتوهم لزوم الحرج منه بانضمامه إلى الاحتياط فى الطريق.

لكنه حيث إن هذه الموارد فى نفسها قليله، لأنها بحيث يقطع بعدم طريق عليها واقعا، و هو قليل الوقوع جدا، و لو فرض فكونها مسبوقه بالتكليف قليل، دون سبقها بعدم التكليف، فلذا يندفع توهم لزوم الحرج منه.

إلا- أنه لو كان المهم عدم منافاه العلم الإجمالى للأصل لصح أن يقال كما فى المتن و لو كان الأصل نافيا لأنه الذى يتوهم منافاته للعلم الإجمالى.

لكنه حيث إن المهم عدم الاحتياط فى المسأله الفرعيه بحيث يلزم منه الحرج لم يكن هذا التعبير وجيها، بل الأنسب أن يقال: و لو كان الأصل مثبتا.

و منها ما إذا نهض الكل على نفيه أى قامت جمله من الامارات التي يعلم إجمالا بحجيه إحداها على نفي تكليف شخصى، فانه لا احتياط من قبل الأخذ

ص: ٢٩٨

(١- ١) كفايه الأصول ٣١٧.

بالأمارات، لأنها نافيه لا عمل لها ليلزم من انضمامها إلى غيرها عسر.

و حيث يعلم بقيام الحجه على نفى التكليف لا- مجال لاستصحاب مثبت له لعدم الشك في الحكم الفعلى لاستحاله اجتماع المتناقضين، بل و لا شك في بقاء الحكم الفعلى السابق أيضا لاستحاله بقاءه على فعليته مع فعليه نقيضه.

و بهذا البيان تعرف عدم جريان الأصل الموافق أيضا لتقومه بالشك و استحاله اجتماع المثليين كالنقيضين.

و عطف هذا المورد على سابقه بلحاظ عدم لزوم الاحتياط فقط، لا بجميع شئونه حتى من حيث جريان الأصل.

و أما حمل العبارة على توافق الأمارات على نفى التكليف نوعا ليكون مجرى للأصول المثبته للتكليف أو النافيه له، فلا مجال له لتعرضه «رحمه الله» له في الموارد الأخيره كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و منها ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف كفردين من الخبر أو كفردين من الإجماع المنقول مثلا و كانا متعارضين بالنفى و الإثبات، فلا احتياط من ناحيه الأماره المثبته التى هى من أطراف العلم لسقوطها بالمعارضه بمثلها فى غير الخبرين.

و التخيير فى الخبرين المتعادلين على وجه دون وجه، و عدم محذور الاحتياط فيما إذا كان الخبر الراجح نافيا لعدم العمل له.

فلم يبق من صوره الاحتياط إلا ما إذا كان الخبر المثبت راجحا، و إلا ففى غيرها إما لا عمل، أو لا يتعين العمل ليلزم منه العسر.

و أما من حيث جريان الأصل موافقا كان أو مخالفا، فظاهر المتن عدم المانع من الجريان لعدم الحجه على التكليف إثباتا أو نفيا لمكان المعارضه بالمثل.

و التحقيق أن المانع من جريان الأصل ثبوتا أمران:

أحدهما: لزوم المناقضه أو المضاذه أو المماثله بين مفادى الأصل و الأماره.

ثانيهما: لزوم الإذن في المخالفه العمليه.

و إثباتا لزوم المناقضه بين صدر الروايه و ذيلها.

فاذا كان المتعارضان فردين من غير الخبر، فهما متساقطان، فلا تكليف فعلى أصلا غير ما هو على طبق الأصل مثبتا كان أو نافيا، فلا مضاده و لا مماثله و لا مناقضه.

و حيث إن الحججه معارضه بمثله، فلا- مخالفه عمليه و لو احتماليه حتى يلزم من جريان الأصل النافى الإذن فى المخالفه العمليه، فلا مانع ثبوتا أصلا فى غير الخبرين.

و أما إثباتا، فلأن الناقض لليقين هو اليقين أو الحججه القاطعه للعدر تفصيلا كان أو اجمالا.

و المتعارضان و إن كانا من أطراف ما علم اعتباره، إلا- أن ملاك المناقضه كون المجرى مما قامت الحججه على خلافه أو على وفاقه و لو إجمالا- بحيث يكون أصل قيامه مقطوعا به، و هنا لا- قطع بقيام الحججه على خلاف مجرى الأصل أو على طبقه، بل يحتمل عدم حجيه أصل الأماره التى تعارض فردان منها.

بل على الفرض يقطع بعدم حجيتهما فعلا، فلا حججه على خلاف الأصل الجارى فى المورد، و لا على طبقه.

هذا كله إن كان المتعارضان من غير سنخ الخبر.

و أما إذا كانا فردين من الخبر و كان الخبر النافى راجحا، فجريان الأصل المثبت أو النافى و إن لم يلزم منه الإذن فى المخالفه العمليه حيث لا عمل للخبر، إلا أن محذور مناقضه الحكمين أو مماثلتهما مانع عقلى كما قدمناه سابقا (1)، و الحجيه الفعلية و إن كانت محتمله، إلا أن احتمال المتناقضين و المتماثلين كالقطع بهما فى

ص: ٣٠٠



نعم حيث لا حجه على خلاف المجرى و لا على وفقه و لو إجمالاً لاتحاد المجرى لا يلزم منه المناقضة بين الصدر و الذيل.

لا- يقال: حيث إنه لا- معارض للأصل، فينحل العلم الإجمالي إقياً بحججه الخبر النافي أو حججه غيره للعلم بالحكم الفعلى الاستصحابى، كما فى غير ما نحن فيه.

لأننا نقول: نعم إذا جرى أصل غير معارض فى بعض الأطراف ينحل العلم، لكنه هنا ليس كذلك، إذ لا أصل غير معارض فى الخبر كليته، و بالإضافه إلى هذا الخبر الخاص لا يوجب الانحلال، للقطع بالملازمه فى الحججه بين هذا الخبر و سائر الأخبار.

فالحق أنه كما أفاده «قدس سره» لا- مانع من جريان الأصل ثبوتاً و إثباتاً، إلا- بلحاظ المناقضه فى مقام الثبوت، و هو «قدس سره» كالشيخ الأعظم «قدس سره» لا يرى المانع ثبوتاً إلا الإذن فى المخالفه العمليه، و حيث إن الخبر ناف لا يلزم من إجراء الأصل الغير المعارض لوحده المجرى إذن فى المخالفه العمليه، سواء كان الأصل مثبتاً أو نافياً.

نعم إذا كان الخبر الراجع مثبتاً، فلا- مجرى للأصل النافى حيث يلزم منه الإذن فى المخالفه العمليه و لو احتماليه، لا من جهه النقص فى أركان الاستصحاب أو من جهه الناقض لليقين.

و عليه تعلم أن المتعارضين إذا كانا فردان من طرفين و كان تعارضهما بالنفى و الإثبات أيضاً لا يقتضيان عملاً، لتساقطهما و إن كان أحدهما خبراً، لأن الترجيح للخبر على الخبر و التخيير بين الخبرين.

و مع سقوطهما بالمعارضه لا حجه على خلاف الأصل حتى يلزم منه الإذن فى المخالفه العمليه.

إلا أن يقال: إن وجه اعتبار كون المتعارضين فردين من بعض الأطراف سقوطهما على تقدير حجيتهما الذاتية.

بخلاف ما إذا كانا من طرفين يعلم بحجيه أحدهما بالذات، فإن المقام ليس من تعارض الحجّتين ليتساقطا بالمعارضه بل من اشتباه الحجّه باللائحّه، و في مثله ربما يقال: بالاحتياط، و لازمه الأخذ بالاماره المثبته المانع من جريان الأصل، للزوم الإذن في المخالفه العمليه.

بل حيث إن أحدهما حجه واقعا فالأصل غير جار لاحتمال التناقض و هي الحجه، فالتمسك بعموم لا تنقض في المورد تمسك بالعموم في الشبهه المصادقيه.

و الوجه الأول و هو لزوم الاحتياط و إن كان غير صحيح إلاّ- فيما إذا كانت الأمارتان متعلقتين بتكليفين متضادين كوجوب الجمعه و الظهر، لكن الوجه الثاني لا بأس به.

و أما إذا كان الخبران متعادلين: فإن قلنا بأن معنى حجيه الخبر لزوم الالتزام بمؤداه، فيمكن التخيير بين الخبر المثبت و النافي من حيث التخيير بين اللزومين.

و إن قلنا: بأن معنى الحجيه جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى: فإذا كان مؤدى أحد الخبرين وجوب الظهر و مؤدى الآخر وجوب الجمعه صح التخيير بمعنى جعل حكمين مماثلين للمؤدى بنحو التخيير، فيجب كل منهما فعلا إلى بدل.

و إذا كان مؤدى: أحدهما وجوب شىء و مؤدى الآخر عدم وجوبه كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل التخيير حيث لا بدل للواجب حتى يعقل الوجوب التخييري، فيؤول إلى الخلف، فإن التخيير بين فعل شىء لزوما و تركه لا إلى بدل مناف لجعل طبيعه الوجوب.

فما عن بعض أجله العصر (1) من التخيير بين الخبرين المتعادلين في فرض التعارض بين النفي و الإثبات لا بد من أن يحمل على الوجه الأول.

إلا أن الوجه الأول في نفسه غير صحيح، إذ أدله الحجية للحفاظ على الأحكام العمليه المطلوب منها العمل إما بتنجزها أو بجعل أحكام مماثله لها ليكون إيصالا لها بعنوان آخر، وإن وجب الالتزام بها من الخارج عقلا أو نقلا.

و إلا- لو فرض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام فهو التكليف المجعول، وليس هناك تكليف آخر إلا الواقع و الالتزام الجدى بالواقع الذى لم يحرز لا حقيقه و لا تعبدا غير معقول، و الواقع غير محرز حقيقه و هو واضح و لا تعبدا، إذ المفروض عدم جعل الحكم المماثل، فالأمر بالالتزام الجدى غير معقول.

و المراد من الالتزام لو فرض الأمر به صريحا البناء على ثبوته كناية عن أصل ثبوته، فهو أمر بالالتزام كناية، و جعل للحكم المماثل حقيقه. و بقيه الكلام في محله.

و منها ما إذا تعارض فردان من نوعين يعلم بحجيه أحدهما ذاتا و كان أحدهما متكفلا للوجوب و الآخر للحرمة، فإن الأماره و إن كانت من حيث نفسها قابله لاقتضاء الاحتياط لفرض وجود الحجّه الذاتيه بينهما.

لكن المورد غير قابل للاحتياط بوجه، لا- من حيث الموافقه القطعيه، و لا- من حيث الموافقه الاحتماليه: أما من الحيثيه الأولى، فواضح لاستحاله خلو المكلف عن الفعل و الترك.

و أما من الحيثيه الثانيه، فالموافقه الاحتماليه فى كل واقعه حاصله قهرا، فلا معنى لالزام العقل بها بالإضافه إلى وقائع متعدده، و إن كان يتصور المخالفه القطعيه تدريجا، لكنه ليس للوقائع المتعدده تكليف واحد ليتصوّر تنجزه من حيث

ص: ٣٠٣

المخالفه القطعيه، بل تكاليف متعدده لا يعقل تنجزها، لا من حيث وجوب الموافقه القطعيه، ولا من حيث حرمه المخالفه القطعيه و بقيه الكلام فى محله.

و مما ذكرنا تعرف عدم المانع من جريان الأصول النافيه، حيث لا علم إجمالى بتكليف فعلى، فلا مانع ثبوتا و لا إثباتا.

و منها ما إذا كانت أمارات نافيه لتكاليف متعدده و كانت فى موردها استصحابات مشبته، فان الأمارات حيث كانت نافيه فلا عمل حتى يلزم من جريان الأصول المشبته الإذن فى المخالفه العمليه.

و أما من حيث المانع فى مقام الإثبات، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم جريانها بناء على شمول اليقين فى قوله عليه السلام و لكن تنقضه بيقين آخر لليقين الإجمالى أو للحجه المعبره إجمالا: إما لأولها إلى الأول نظرا إلى أن مفاد الحجيه جعل الحكم المماثل، فيقطع بسبب قيام الحججه بالحكم على خلاف الحاله السابقه إما تفصيلا أو إجمالا.

أو لأن المراد من اليقين مطلق ما ينجز الواقع و يكون قاطعا للعدر، فيعم الحججه القاطعه للعدر.

و فى تعليقه شيخنا «قدس سره» تفصيل بين العلم بانتفاض الحاله السابقه إجمالا (1) و العلم بقيام الأماره المعبره إجمالا، بعدم جريان الأصول فى الأول، و جريانها فى الثانى تاره، و عدمه أخرى.

توضيحه أنه مع العلم بانتفاض الحاله السابقه إجمالا و شمول اليقين فى الذيل للإجمالى لا يصح التعبد الاستصحابى بوجه، لأن التعبد بالجميع مناقض لاعتبار ناقضيه اليقين الإجمالى، و التعبد بأحدهما المعين تخصيص بلا- مخصص، فانه لا- ناقض له بالخصوص لعدم العلم التفصيلى بخلافه، و التعبد بأحدهما المردد

ص: ٣٠٤

مفهوما ليس من أفراد العام، و المررد مصداقا مستلزم لاستعمال اللفظ فى المعنيين، و هو كون لزوم النقض فى اليقين التفصيلى  
تعييتيا و فى الإجمالى تخييريا.

و استعماله فى الجامع مع أنه خلاف الظاهر مستلزم لعدم دلالة الأخبار على حرمة النقض تعيينا و لا تخيرا فيحتاج إلى دليل آخر  
على التعيين. هذا كله فى صورته العلم بانتقاض الحالة السابقه.

و أما فى صورته العلم بوجود الحجه المعتبره إجمالا، فاعتباره اعتبار العلم بوجود الناقض، لا- اعتبار العلم الناقض كما فى  
الأول: فحينئذ إن علم إجمالا بوجود الحجه المعتبره إجمالا مع العلم بعدم حجيه الباقي، فللناقض تعين واقعى فيسقط الأصل فى  
مورده فقط دون الباقي، و حيث إنه مررد بين الأمارات التى هى أطراف العلم، فالتمسك بعموم لا تنقض تمسك بالعام فى الشبهه  
المصداقيه، حيث لا- يعلم أن رفع اليد عن اليقين السابق من باب نقض اليقين بالحجه أو بالشك، و حيث إن هناك فى الواقع  
تكاليف لزوميه استصحابيه فيجب الاحتياط.

و إن علم إجمالا بوجود الحجه المعتبره إجمالا مع احتمال حجيه الجميع، فحيث إنه على فرض حجيه الجميع لا تعين لواحد منها  
لينطبق عليه المعلوم بالإجمال ليكون هو الناقض دون غيره، فلا- محاله يسقط الاستصحاب فى الجميع، إذ فرض اعتبار الناقض  
الإجمالى يمنع عن ثبوت الاستصحاب فى الجميع، و فرض عدم التميز الواقعى المانع من انطباق المعلوم بالإجمال يمنع عن  
سقوط الأصل فى واحد معين واقعا، فلا يمكن التعبد الاستصحابى بوجه، و ارتفاع الحالة السابقه فى بعضها المعين واقعا مناف  
لحصر الناقض فى اليقين، بل مناف لأصل التعبد الاستصحابى المتقوم باليقين و الشك. فالفرق بين هذين الوجهين جريان  
الاستصحاب فى ما عدا المعلوم فى الأول واقعا، و عدم جريانه فى الجميع فى الثانى واقعا هذه غايه توضيح ما أفاده «قدس سره» فى  
تعليقه الأنيقه.

أقول: أما ما أفاده قدس سره في صورة العلم الإجمالي بالانتقاض.

ففيه أن قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه يقيين آخر»: إن كان محددًا للموضوع لا- حكمًا شرعيًا مولويًا، لما مر من البرهان على استحاله جعل الحكم المماثل على طبق اليقين بحكم فلا محاله يرتفع الموضوع بفرض العلم الإجمالي، لأن الموضوع هو الشك المحض، لا المقرون بالعلم الإجمالي.

فليس اعتبار اليقين اعتبار الناقض، بل اعتباره اعتبار تحديد الموضوع، فعدم التعبد الاستصحابي لا بالبرهان المتقدم بل بعدم موضوعه، وهذا هو الصحيح كما مر مفصلاً.

و إن لم يكن محددًا للموضوع بل كان الموضوع نفس اليقين السابق و الشك اللاحق بما هما يقين و شك و كان اعتبار اليقين بالخلاف من باب اعتبار الناقض، فمعناه اعتبار شيء شرعاً يمنع عن فعلية التعبد الاستصحابي مع تمامية موضوعه في حد ذاته، فحرمة النقض في كل واحد تعينه ذاتاً.

و لزوم النقض باليقين التفصيلي تعينى بتعين موضوعه للنقضيه لأمر معين، و باليقين الإجمالي لزوم غير تعينى لتردد موضوعه لفرض تعلقه عنده «قدس سره» بالمردد المصادق، و الأمر لنفس طبيعي الإلزام، و التعيينية و عدمها تستفاد بالبرهان من تعلقه بنحوين من الموضوع.

و إذا كان المقتضى لحرمة النقض ذاتاً في كل واحد موجوداً و المانع لم يكن مانعاً عن الجميع إذ لا يقين على خلاف كل واحد و لا على خلاف واحد معين في الواقع، إذ بخصوصه ليس طرف العلم، بل المانع متساوى النسبه إلى المقتضيات، فمقتضاه ثبوت أحدهما بلا عنوان و سقوط أحدهما بلا عنوان كما هو مسلكه «قدس سره» في أمثال المقام لا سقوط الجميع.

نعم تعلق صفه حقيقه أو اعتباريه عندنا بأحدهما المردد مصادقاً غير معقول، فثبوت أحدهما بلا عنوان و سقوط أحدهما بلا عنوان غير معقول، كما

أن سقوط الجميع مع تعلق العلم الإجمالي بأحدهما المردد غير صحيح.

فاعتبار ناقضيّه اليقين الإجمالي غير معقول، و اعتبار تحديده للموضوع معقول بل بناء على التعميم يجب جعله محددًا للموضوع بالبرهان المتقدم سابقا.

و أما ما أفاده «قدس سره» من الفرق بين صورتى العلم بوجود الحجه المعتبره.

ففيه أن الحجه بوجودها الواقعى غير ناقض بل بوجودها الواصل، فالعلم بها مقوم لناقضيّتها، فحجيه الأمارات واقعا بعضا أو كلا لا أثر لها بل للعلم بها، و بحسب الوجود العلمى الإجمالى دائما لا- تميّز لها، و تميّزها الواقعى لا يوجب تميّزها من حيث وجودها العلمى حتى يتفاوت الحال من حيث حجّيتها كلا- أو بعضا بحسب الواقع، بل العلم الإجمالى بالحجه و العلم الإجمالى بارتفاع الحاله السابقه على حد سواء، خصوصا إذا كانت الحجّيه بمعنى جعل الحكم المماثل فان العلم بالحجه ليس إلا العلم بخلاف المتيقن سابقا.

**—قوله «قده»: و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم...الخ**

—قوله «قده»: و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم...الخ (١).

نعم هو كذلك إلا فى الخبر النافى الراجع، فانه من أطراف العلم بالطريق على خلاف الاستصحاب المثبت، لكنه حيث لا يلزم من إجراء الأصل إذن فى المخالفه العمليّه، فلا- مانع ثبوتها، و حيث لا حجه و لو إجمالا على خلاف المجرى كما قدمنا بيانه، فلا مانع منه إثباتها، و لعلّه أشار (رحمه الله) إليه بقوله فافهم.

**—قوله «قده»: بسبب العلم به...الخ**

—قوله «قده»: بسبب العلم به...الخ (٢).

فيه مسامحه، إذ العلم بالانتقاض لا يكون سببا للعلم به.

ص: ٣٠٧

١- ١) كفايه الأصول ٣١٧.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣١٨.

و الصحيح أن يقال للعلم بالانتقاض، أو بقيام أماره معتبره عليه في بعض أطرافه.

### —قوله «قده»: و ثانيا لو سلم أن قضيته لزوم التنزل...الخ

—قوله «قده»: و ثانيا لو سلم أن قضيته لزوم التنزل...الخ (١).

ينبغي تقديم مقدمه نافع للمقام و هي أن الوجوه المتصوره في مقام جعل الأحكام على أقسام:

أحدها: أن لا يكون قبل العلم أو الظن بالحكم حكم مجعول، و إنما يحدث بالعلم به أو بالظن به بجعل الحكم على طبق العلم به أو الظن به.

و المعروف فيه أنه محال لاستلزامه الدور نظرا إلى توقف العلم أو الظن بالحكم على الحكم و توقف الحكم على العلم به أو الظن به.

و قد مر في (٢) مباحث القطع أنه لا دور أصلا بل يستلزم الخلف من تأخر المتقدم بالطبع و تقدم المتأخر بالطبع.

و قد ذكرنا هناك عدم لزوم هذا المحذور أيضا ببيان برهاني في الجميع فراجع.

ثانيها: أن لا يكون لكل واقعه حكم مجعول خاص، بل جعل أحكاما كثيره قبلا بعدد الظنون و الآراء لا مترتبه عليها، فكلها أحكام واقعيه، و إن كان لو لم تكن تلك الآراء لم يجعل للواقعه حكم، لكنها لما كانت محفوظه في علمه تعالى جعلت على طبق مؤدياتها أحكام في الواقع، لا أنها أحكام آخر زياده على الأحكام الواقعيه.

و هذا هو الذي يقال بالإجماع و تواتر الأخبار على خلافه.

و الدور المتقدم لو كان صحيحا لجرى في هذا القسم أيضا، لأن تلك

ص: ٣٠٨

١-١ (١) كفايه الأصول ٣١٨.

٢-٢ (٢) في التعليقه ٢٧ و ٤٦.



الأحكام و إن كانت قبل الآراء قبله بالزّمان، لكنها بعدها بالطبع و بالعليه، إذ المفروض أنه لو لا تلك الآراء و الظنون لم يجعل تلك الأحكام، فلتلك الآراء نحو من الشرطية لثبوتها قبلا.

مع أنها لمكان تعليليتها متأخره عن تلك الأحكام، خصوصا إذا كانت تلك الأحكام المجعوله مترتبه على ظن المجتهد بها نحو القضية الحقيقيه، فان محذور توقف الحكم على موضوعه و توقف الموضوع على حكمه جار فيه أيضا.

بل لا يبقى حينئذ فرق بينه و بين القسم الأول إلا بكون الجعل هنا بنحو القضية الحقيقيه، و الجعل هناك بنحو القضية الخارجيه، و هو كذلك لفرض عدم الحكم هناك رأسا و حدوثه بالعلم و الظن به، فتوقف الحكم هناك على العلم به توقف المشروط على شرطه، و توقفه هنا توقف العارض على معروضه، فتدبر جيدا.

ثالثها: أن يكون لتلك الأحكام ثبوت واقعي للوقائع من دون توقف لأصلها على العلم و الظن بوجه أصلا، إلا أن فعليتها منوطه بقيام الطريق عليها، و هو على قسمين: أحدهما أن يكون لتلك الأحكام مصروفه إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافه لسقط الحكم الفعلي من أصله.

فالفرق بينه و بين القسم الثاني أن الحكم من الأول لم يجعل على خلاف طريق من الطرق في الأول، و هنا جعل حكم مخالف لما أدى إليه الطريق، لكنه سقط من أصله بقيام الطريق على خلافه، بدعوى أن ما قام عليه الطريق ذو مصلحة غالبة مضاده للمصلحة المقتضيه للحكم الواقعي، و إذا سقطت المصلحة المغلوبه عن التأثير سقط مقتضاها و هو الحكم، فالأول تصويب حدوثا، و هذا تصويب بقاء لكنه ليس فيه توهم الدور.

و هذا أيضا إذا كان جعل الحكم المخالف بنحو القضية الخارجيه، و إلا إذا كان بنحو القضية الحقيقيه، فلا محاله يتقيّد الحكم الواقعي بما إذا لم يقيم على

خلافه طريق، فليس لمن قام عنده طريق مخالف حكم من الأول، فهو تصويب حدودًا لا بقاء فقط، لفرض عدم المشترك في حقه ليكون مستحيلًا.

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد بأن يكون الحكم الواقعي الذي أدى إليه الطريق فعليًا بعثيًا أو زجريًا أو منجزًا بناء على انفكاك مرتبه البعث و الزجر عن التَّنَجُّز بحيث إذا لم يتم عليه طريق لا- يسقط من أصله، بل لا- أثر له عقلا و شرعا من حيث الإطاعة و العصيان، فلا تصويب حيث لم يسقط الحكم الواقعي، لكن موضوع الأثر هو الواقع المقيد بقيام الطريق عليه بما هو كذلك لا بما هو واقع.

و عليه فالصِّرف المطلق غير الصرف المقيد، و جامع مطلق الصرف، و الأول تصويب و لا استحاله فيه، و الثاني يرد عليه ما يرد على الأول من حيث إن إتيان ما تعلق به القطع يجزى بما هو واقع لا بما هو مؤدى القطع، فقوله «قدس سره» إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل إلى آخره يراد به الصرف المطلق لا مطلق الصرف، كما يشهد له مقابلته بالتقييد (1) بقوله «رحمه الله» و من هنا انقذح أن التقييد أيضا غير سديد إلى آخره.

نعم لا استحاله في الصرف المطلق كما عرفت لوضوح أن الصرف في مرتبه الفعلية بعد جعل الحكم لا بلحاظ أداء الطريق إليه.

و منه يعلم ما في عبارته المتن من المسامحة حيث قال «قدس سره» إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه إلى آخره، فان ظاهره أن الصرف المطلق تصويب محال و مع قطع النظر عنه يكفي في بطلانه الإجماع.

ص: ٣١٠

---

١- ١) هكذا في النسخة المخطوطة بغير خط المصنف قده، و في المطبوعه: التعبد، تصحيح من (التقييد) لكن الصحيح: بالتقييد.

مع أنه كما عرفت ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه و يكتفى في بطلانه بالإجماع على خلافه، و ما هو محال ليس من مقوله الصرف، فانه لا واقع حتى يصرف إلى الطريق.

نعم لو كان التعبير هكذا إذ الصرف و لو لم يكن محالا- لكنه تصويب مجمع على بطلانه لسلم عن هذه الخدشه، كما أن قوله «قدس سره» ضروره أن القطع بالواقع إلى آخره وجه آخر لبطلان الصرف، بل لمطلق الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف، لسبق تعليل بطلان الصرف بقوله إذ الصرف إلى الآخر (1)، و ليس عله للاجماع كما هو واضح حتى يكون عله للعله و الأمر سهل.

ثم إنه تبيين مما ذكرنا أن فعلية الواقع بقيام الطريق على قسمين:

أحدهما: أن يكون قيام الطريق عليه موجبا لفعله الحكم من قبل الشارع، بحيث يكون تمامية اقتضائه من تلقاء الشارع منوطه بقيام الطريق كالواجبات المشروطة بغير قيام الطريق من سائر القيود المتعلقة عليها التكاليف، و مثل هذا القيد لا يعقل أن يقوم مقامه شيء، و الواقع بما هو غير فعلى من قبل المولى حتى يكون الظن به ذا أثر عقلا.

ثانيهما: أن يكون الحكم تام الاقتضاء من قبل الشارع و فعليا من قبله لكن فعليته البعثة و الزجرية منوطه عقلا- بنحو من أنحاء الوصول إما عقلا كالقطع أو شرعا كالطرق المنصوبه لبلوغ الحكم إلى مرتبه البعث و الزجر، و هو أيضا على قسمين:

أحدهما: الفعلية ذاتا بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى الاحتجاج به على التكليف كما إذا أمر بداعى تنجيز الواقع، فالواقع على تقدير ثبوته يكون بالغا مرتبه البعث و الزجر المساوقه لمرتبه التنجز كما مر مرارا.

ص: ٣١١

---

(١-١) كذا في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: إلى آخره.

ثانيهما:الفعلية بالعرض بأن يكون اعتبار الحجيّه بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق الطريق الموافق،فالحكم المماثل حيث إنه بنفسه و اصل يكون فعليًا حقيقه،و حيث إنه بلسان أنه الواقع،فينسب الوصول و الفعلية إلى الواقع، فيقال:بفعلية الواقع عرضا.

إذا عرفت ما ذكرنا،فاعلم أن غرض القائل بالظن بالطريق كصاحب الفصول رحمه الله من كون المكلف به هو العمل على طبق الطريق و تقييد الواقع به ليس بمعنى الصرف المطلق المستلزم للتصويب،و لا الفعلية من تلقاء الشارع بحيث يتم اقتضائه من قبل الشارع بقيام الطريق،كيف و قد فرض في صدر كلامه القطع بأنا مكلفون بأحكام فعلية.بل المراد دخل الطريق في فعلية التكليف بعنا و زجرا،بحيث يكون له إطاعه و عصيان بأحد الوجهين من الفعلية الذاتيه أو العرضيه،حيث إن التكليف بالطريق إمّا بمعنى جعل الحكم المماثل أو الانشاء بداعى تنجيز الواقع،و دوران فعلية الواقع مدار الثانى واضح، و كذا مدار الأول،إذا كان الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بالعرض،بحيث لا يكون منبعثا إلا عن مصلحه الواقع.

و على هذين التقديرين فوجه دعوى اختصاص حجيّه الظن بالظن بالطريق هو أن الواقع الذى لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لا أثر له،فالظن به ظن بما لا أثر له،بخلاف الظن بالفعلى منه و هو الظن بما قام عليه الطريق المنصوب.

و منه يتضح الفرق بين قيام الظن بالطريق مقام القطع به و عدم قيام الظن بالواقع مقام القطع به،إذ الظن و القطع على الأول تعلقا بالحكم الفعلى،فيقوم الظن به مقام القطع به،بخلاف الظن و القطع على الثانى،فإن القطع هو بنفسه موجب لفعلية الواقع و محقق لموضوع الأثر،و الظن بالواقع المقطوع به غير معقول،و بنفس الواقع ظن بما لا أثر له.

والتحقيق أن تقيّد فعليّه الواقع و بلوغه مرتبه البعث و الزجر بالحمل الشائع بقيام الطريق عليه و إن كان مما لا بد منه عندنا خلافا لمن يجعل الفعليّه بفعليّه موضوعه فقط، إلا أن استنتاج هذه النتيجة المهمه متوقف على أمرين.

أحدهما: انحلال العلم الإجمالى الكبير، و إلا لكانت التكاليف الواقعيّه فعليّه بوصولها بالعلم الإجمالى، لما مر مرارا أنه لا فرق فى الوصول المبلغ للحكم إلى درجه الفعليّه بين العلم التفصيلى و الإجمالى.

و حينئذ فالظن بالواقع ظن بالحكم الفعلى، كما أن الظن بمؤدّى الطريق المنصوب ظن بالحكم الفعلى.

ثانيهما: عدم انحلال العلم الإجمالى الصغير برفع اليد عن الموافقه القطعيّه كما هو المفروض من عدم وجوب الاحتياط فى الطرق، و إلا- لو قلنا بانحلاله كما هو مقتضى التحقيق، لاستحاله الانفكاك بين حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه كان الظن بمؤدّى الطريق ظنا بحكم غير فعلى، فيكون كالظن بالواقع، لوضوح أن الحكم الطريقي كالحكم الحقيقى لا- بد فى فعليّته و ترتب الأثر المترقب منه من وصوله علما أو علميّا.

و مع فرض انحلال العلم يكون التكليف الطريقي بلا وصول علمى، فكيف يكون موصلا للواقع و مبلّغا له إلى مرتبه الفعليّه.

أما الأمر الأول، فهو صحيح، لأن قيام الحجّه على بعض أطراف العلم الإجمالى بمقدار المعلوم إجمالا يوجب الانحلال كما حقق فى محلّه.

و لا- فرق فى وصول الحججه بين العلم التفصيلى بقيامها على بعض الأطراف و العلم الإجمالى بقيامها، كما لا- فرق فى وصول التكليف الواقعى بين العلمين.

و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم فى الدليل العقلى على حجيه الخبر، حيث إن العلم الإجمالى بصدور أخبار كثيره ليس علما إجماليا

بوجود الحجج الشرعيه، بل علم إجمالى بصدور تكاليف واقعيه من الإمام عليه السلام و نسبه العلم الإجمالى بكليته التكاليف و نسبه العلم الإجمالى بخصوص هذه التكاليف على حد سواء، فلا معنى لكون هذا العلم الإجمالى منجزا لها دون العلم الإجمالى الكبير، فلا يكون العلم الإجمالى الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالى الكبير.

و أما الأمر الثانى، فهو غير صحيح، لما مر من استحاله الانفكاك بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه، فمع عدم وجوب الاحتياط ينحل هذا العلم الإجمالى الصغير، و لا - محاله ينحل العلم الإجمالى الكبير من ناحيه العلم الإجمالى الصغير، و إن كان ينحل بالوجه المشترك بينهما و هو عدم الانفكاك بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه.

و قد عرفت سابقا انتهاء الأمر إلى حجيته الظن من باب الكشف و سيجىء إن شاء الله تعالى أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع و الظن بالطريق من حيث كون كل منهما موجبا لفعليه الحكم الواقعى و الحكم الطريقي فتدبر جيدا.

و أما ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة «رفع الله مقامه» من وجوه الإيراد، فلا يخلو من نوع من الانتقاد.

فمنها أن الصرف و لو بنحو التقييد غير سديد ضروره أن القطع بالواقع يجدى فى الإجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع، لما ذكره «قدس سره» سابقا أن القطع لا تناله يد الجعل من الشارع إثباتا و نفيًا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعى ليكون مدار الامتثال و الإجزاء على إتيانه بما هو مقطوع به.

و الجواب أن مدار الامتثال على البعث و الزجر، و القطع و الطريق المنصوب حيثيه تقييديه للحكم الواقعى، و حيثيه تعليليه للبعث و الزجر، و لا منافاه بينهما.

فالتقييد فى مرتبه لا ينافى إجزاء المأتى به عن المبعوث إليه بما هو مبعوث إليه من دون قيد، و القطع و الطريق المنصوب فى هذه المرمله على حد سواء، فكل منهما مبلغ للحكم الواقعى الى مرتبه الباعثيه و الزاجريه، فالحكم الواقعى الواصل بما هو مصداق البعث لا- أن البعث الواصل بما هو بعث واصل مدار الامتثال و الإجزاء، و ما هو ضرورى هو الثانى دون الأول الذى يقتضى البرهان تقييد الواقع به فى صيرورته بعثا حقيقيا و زجرا جديا.

و منها أن الالتزام بالتقييد غير مفيد، فان الظن بالواقع فى التكاليف العامه البلوى لا- يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، ووجه التلازم أن التكاليف العامه البلوى عاده مما قام عليها طريق معتبر من قبل الشارع، كما أن الطرق المتداوله غالبا تؤدى إلى الواقع، و حيث إن الظن بالواقع فى أمثال هذه المسائل يستلزم الظن بأنه مؤدى الطريق المعتبر، فلا وجه لقصر حجيه الظن على الظن بالطريق.

و الجواب أن منشأ التلازم هى الغلبه المزبور، و هى مفيده للظن نوعا لا فعلا، و نتيجته دليل الانسداد حجيه الظن الفعلى لا الظن النوعى.

مضافا إلى أن الظن بالطريق أو بكون الواقع مؤدى الطريق إنما يكون حجه فى دائره العلم الإجمالى، إذ الطريق المنصوب لو لم يصل حكما و موضوعا و لو بالعلم الإجمالى لا أثر له فى جعل الحكم الواقعى فعليا.

و عليه، فكما إذا ظننا بحجيه طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شىء لا أثر له، كذلك إذا ظننا بأن هذا الحكم الواقعى مؤدى طريق معتبر غير واصل، إذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر أو إجماع منقول أو شهره مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بأنه مؤدى أحد أطراف الطرق المعلومه بالإجمال، فلا- يتصور الظن بأنه مؤدى طريق من الطرق المعتبره إلا بفرض عدم وصوله خارجا فى ضمن ما بأيدينا من الطرق و معه فلا أثر للظن به، حيث لا أثر

للطريق الغير الواصل موضوعا كغير الواصل حكما، فتدبر جيدا.

و منها أن مقتضى التقييد حججه الظن بأنه مؤدى الطريق المعبر وإن لم يظن تفصيلا بحججه طريق من الطرق، و أما الظن بحججه الطريق، فلا- يجدى فى الظن بالمقيد، فان ذات المقيد إذا لم يكن مضمونا لا فائده فى الظن بالمقيد فقط، إلا إذا ظن من الطريق المظنون الحججه بالواقع ليكون القيد و المقيّد مضمونين، فمجرد الظن بحججه الطريق لا- يجدى بناء على التقييد، دون الظن بأنه مؤدى الطريق المعبر، و الظن بالطريق المتداول و إن كان عاده تؤدى إلى الواقع، إلا- أن صاحب الفصول لا- يفرق بين الظن بالطريق المتداول و غيره.

و الجواب أن مقتضى القطع بحججه الطريق الدخيل فى فعلية الواقع بعثا أو زجرا ليس القطع بالواقع و لا الظن به، بل الطريق المنجز ينجز الواقع على تقدير ثبوته، فالقطع بالحججه يوجب القطع بفعلية الواقع على تقدير ثبوته، و الظن بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته.

و منه تبين أن التقييد على الوجه الذى ذكرناه، و هو الوجه المعقول فى حمل كلام صاحب الفصول «قدس سره» لا يقتضى الظن بالواقع فى صورته القطع بالحججه فضلا عن صورته الظن به، بل الأمر كذلك بناء على الحججه بمعنى جعل الحكم المماثل، فان الحكم المماثل إذا كان مجعولا- على أى تقدير، كما هو الحال بناء على السببيه و الموضوعيه، فلا محاله يكون القطع بها قطعاً بالحكم المماثل، و الظن بها ظنا بالحكم المماثل.

و أما بناء على الطريقيه المحضه فلازمه قصر الحكم المماثل على صورته موافقه الطريق للواقع، فلا محاله يكون حاله حال الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا قطع و لا ظن بفعلية الواقع عرضا إلا على تقدير ثبوته فى الواقع على طبق مؤدى الطريق.

و منها أن نصب الطريق و جعل التكليف الفعلى دائرا مدار قيام الطريق



لا يوجب إلا رجوع العلمين إلى علم واحد و انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيه.

و هذا التقريب أولى مما فى المتن من أن نصب الطريق لا يساعد على الصرف و التقييد،لما مر من أن الوجه الوجه فى التقييد ما ذكرنا من دوران وصول التكليف الفعلى من قبل المولى مرتبه البعث و الزجر-الذين عليهما مدار الاطاعه و العصيان-مدار قيام الطريق المنصوب.

لكنه لا-يجدى إلا- فى الانحلال،و هو إنما يوجب الاختصاص للظن بالطريق إذا كانت حجيه الظن من ناحيه منجزيه العلم الإجمالى بعد عدم اقتضائه للاحتياط مطلقا كما هو مسلك القوم.

و أما على ما سلكه شيخنا«قدس سره»من سقوط العلم الإجمالى عن التأثير و أن الموجب لرعايه أطراف العلم هو إيجاب الاحتياط شرعا المستكشف بسبب العلم بالاهتمام،فلا محاله ينتج حجيه الظن بقول مطلق،إذ لا اختصاص للعلم بالاهتمام بهذه الطائفة من الأحكام،بل لاهتمام الشارع بأحكامه نصب الطريق إليها،لا أن مؤديات الطرق من أحكامه موارد اهتمامه.

لكنك قد عرفت منا أن إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيًا بداعى تنجيز الواقع كان حاله حال العلم الإجمالى فى محذور التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه،و أن مقتضى المقدمه الثالثه و هو عدم جواز إهمال الأحكام هى الجهمه الجامعه لوجوب الاحتياط و العمل بالأصول و العمل بالظن أو الشك و الوهم،و لا محاله يكون مورد عدم جواز الإهمال ما تعلق به العلم الإجمالى،فمع فرض تضييق دائرته بمؤديات الطرق لا بد من الاحتياط فيها،أو العمل بالظن أو غيره فيها.

و التحقيق أن تقييد التكاليف الواقعيه بما قام عليه الطريق لأجل وصولها به ليبلغ درجه الفعليه ليمتاز الظن بالطريق عن الظن بالواقع من حيث كون

الأول ظنا بالحكم الفعلى دون الثانى، مع أن الحكم الطرىقى كالحكم النفسى لا فعلىه له إلا بوصوله، و ما هو غير واصل فعلا لا يكون موصلا فعلا.

و بعد فرض سقوط العلم الإجمالى الصغىر عن التأثير لم يصل الطرىق وصولا صالحا لفعلىه التكالىف الواقعىه، و الظن به كالظن بالواقع، و كما يصلح الظن بالحكم الطرىقى لفعلىه الواقع باعتباره شرعا من باب الكشف، كذلك الظن بالحكم النفسى، فلا موجب للاختصاص بالأول بعد عدم الموجب لتضىيق دائره المعلوم بالإجمال، فتدبر جيدا.

ثم إنه فى قبال ما أفاده شىخنا «قدس سره» من التعميم بلحاظ الانحلال تقربى آخر للتعميم مبنا على عدم الانحلال عن بعض أجله العصر (١). محصله أن العلم الإجمالى إذا قام على بعض أطرافه طرىق معتبر شرعا فأثر الإجمال باق فى النفس، و إنما الشارع نزل مؤدى الطرىق منزله الواقع، فهو بدل عن الواقع شرعا، فىكون امتثاله بدلا عن امتثال الواقع عقلا، فلا يسقط عقاب الواقع المنجز بسبب العلم إلا بإتيان الواقع أو بدله، و إلا لو سقط العلم عن التأثير و كان الطرىق مخالفا للواقع لم يستحق عقابا أصلا إذا خالف الطرىق، إذ الواقع سقط عقابه، و مؤدى الطرىق لا واقع فى ضمنه.

و علىه فحىث إن نصب الطرىق لىس إلا جعل البدل للواقع، فالمكلف مخىر عقلا بين الإتيان بالواقع أو بدله علما أو ظنا عند تعذر العلم.

و قد مر فى تضاعىف ما قدمناه أن الحجىه سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجىز الواقع لا يعقل أن يكون العلم الإجمالى متعلقا بتكلىف فعلى على أى تقدير للزوم اجتماع الحكمن الفعلىين فى مورد الطرىق، و لا يعقل أن يكون منجزا للحكم على أى تقدير، لأنه إذا كان فى طرف الطرىق كان منجزا

ص: ٣١٨

به، و المنجّز لا يتنجز، فلا محاله ينحل العلم الإجمالي إما حقيقه أو بحسب الأثر.

و أما حديث جعل البدل، فلا يصح إلا على الموضوعيه.

و أما على الطريقيه فلا، إذ بناء على جعل الحكم المماثل لا حكم حقيقه إلا على تقدير موافقه الطريق، و بناء على التنجيز لا تنجيز إلا- في صورته الموافقه، فلا- معنى لجعل البدل و لا- لتنجز الواقع أصلاً أو بدلاً، و مجرد كون لسان الدليل بعنوان أنه الواقع لا يستدعي البدليه، كما شرحناه مراراً.

و أما سقوط عقاب الواقع مطلقاً أو بشرط الإتيان بمؤدى الطريق فنقول يمكن القول بعدم السقوط إلا بموافقه الطريق، لكنه لا لأجل البدليه، بل لأن الحجّيه متقومه بالمنجّزيه على تقدير موافقه و المعذريه على تقدير المخالفه للواقع، فان الحجّيه بالاعتبار الأول حجه للمولى على عبده، و بالاعتبار الثانى حجه للعبد على مولاه.

و من الواضح أن المنجّزيه و المعذريه و إن كانتا صفتين للطريق، إلا- أن المنجّزيه بلحاظ استحقاق العقوبه على المخالفه، و المعذريه بلحاظ موافقه الأماره، فالمولى يحتج على عبده بالطريق فى مقام معاقبته على مخالفه ما قام عليه الطريق، و العبد يحتج على مولاه بالطريق فى مقام موافقته له و تخلفه عن الواقع، و إلا- فلا- معنى لاستناد العبد فى دفع العقوبه عن نفسه بتخلف الأماره، لأنه غير معلوم له كى يكون مستندا له فى عدم إتيان الواقع، بل يمكنه الاعتذار بموافقه ما قام عليه الطريق و إن كان فى الواقع مخالفاً للواقع، و تمام الكلام فى محلّه.

**—قوله «قده»: ثانيهما ما اختص به بعض المحققين... الخ**

—قوله «قده»: ثانيهما ما اختص به بعض المحققين... الخ (١).

تقريب ما أفاده (٢) «قدس سره» ببيان أمرين:

ص: ٣١٩

١- ١) كفايه الأصول ٣١٩.

٢- ٢) هدايه المسترشدين، مبحث الإجماع.

أحدهما: أن الذى لا- بد منه و لا- محيص عنه فى مقام امتثال التكليف الواقعيّ هو تحصيل الفراغ عنها فى حكم الشارع دون تحصيل الواقع، فتحصيل العلم بالواقع و إن كان موجبا لسقوط عقاب الواقع، إلا أنه ليس بحيث يكون لا بد منه، بل الذى لا بد منه تحصيل الفراغ عنه فى حكم الشارع.

و توضيحه أن المهم عند العقل أولا إذا كان تحصيل اليقين بفراغ الذمه فى نظر، المولى، فلا تعين حينئذ لتحصيل العلم بأداء الواقع بالخصوص، كما لا تعين لسلوك الطريق المقرّر من الشارع بالخصوص، بل هما فردان للواجب عقلا، و هو تحصيل اليقين بالفراغ فى نظر الشارع، فالأول مفرّغ فى نظره العمومى المشترك مع غيره، و الثانى مفرّغ فى نظره الخصوصى.

و يمكن أن يريد «قدس سره» تعيين سلوك الطريق المقرّر بالخصوص كما هو ظاهر تفرغ الذمه فى حكمه.

و الوجه فيه ما أفاده «قدس سره» من أن تحصيل العلم بالواقع بحيث لا يتطرق إليه بجميع خصوصياته احتمال مدفوع بالأصل نادر الوقوع جدا، كما إذا سمع التكليف من المعصوم عليه السلام شفاها بنص صريح لا يحتاج فى الاستفادة منه إلى إعمال أصاله الظهور، و لا إلى إعمال أصل فى جهه صدوره، و مثله لا يوصف إلا بالامكان، و لعله لم يتفق لأحد، فمثله لا يكون مناطا للتوظيفه العقلية فى مرحله الامتثال، بل باب العلم الذى يدعى انفتاحه فى أزمنه حضور النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام باب العلم بهذه التكليف الفعلية التى هى مؤديات الطريق، و إلا فباب العلم بالواقع بجميع خصوصياته منسّد على العموم، بل على الخصوص من أول الأمر.

و عليه فالانسداد الذى هو محل الكلام ما هو بديل ذلك الانفتاح.

ثانيهما: أن قوله «قدس سره» فى حكم المكلف أى الشارع إمّا متعلّق بتفريغ الذمه، و إمّا متعلّق بقوله الواجب أولا، فعلى الأول يراد أن التوظيفه

الفعلية من أول الأمر تحصيل الفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع عموماً أو خصوصاً أو الأخير فقط على التقريبيين المتقدمين، أو تحصيل الفراغ بما هو مفرغ غير جعلي و بما هو مفرغ جعلي، إذ الحجّية بمعنى المعدّريه ليست إلاّ أن موافقتها مفرّغه للذمه و مبرّئه لها، فجعل الحجّية جعل المفرّغيه و المبرّئيه.

و الفرق بين هذين الوجهين أنه على الأول ليس من الشارع جعل المفرّغيه و اعتبارها، بل حيث إن الطريق المنصوب غالب الإصابه عنده، فهو مفرّغ للذمه في نظره بالخصوص، كما أن العلم طريق في جميع الأنظار و منها نظر الشارع.

بخلاف الثاني، فإن المفرّغيه جعليه شرعيه. هذا إذا كان قوله في حكمه متعلقاً بتفريغ الذمه.

و على الثاني و هو تعلّقه بالواجب، فالمراد منه أن الواجب تفريغ الذمه بسلوك الطريق شرعاً، أى الواجب بحكم الشارع هو تفريغ الذمه بسلوك الطريق، فليس بعد نصب الطريق باعتبار وصول الواقع به حكم مولوى من الشارع، إلاّ الأمر بتفريغ الذمه عن الواقع بسلوكه، فقوله مثلاً: اعمل بالطريق يستلزم فراغ ذمتك عن الواقع.

و هذا المعنى و إن لم يكن مراد المحقق «قدس سره»، بل مراده «قدس سره» أحد الوجهين الذين يجمعهما تعلّق قوله عليه السلام في حكمه بتفريغ الذمه و الوجوب المتعلق بتفريغ الذمه حيثئذ هو الوجوب الفعلي، إلاّ أن الغرض من إبداء هذا الاحتمال أنه لا يرد عليه بناء على إرادته ما أورد عليه من أن الأمر بالتفريغ عقلي إرشادي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن الوظيفة الأولىه سواء كانت تحصيل العلم بالفراغ بالمفرغ الأعم من الواقعي و الجعلي، أو خصوص المفرغ الجعلي لا تصل النوبه بعد انسداد باب العلم بالفراغ، إلاّ إلى خصوص الظن بالمفرغ الجعلي،

دون الظن بالواقع أو الأعم من الواقع و الطريق:

أما على الأول، فلأن أداء الواقع بما هو واقع لا أثر له عند العقل، بل لأثر لأدائه في ظرف وجدان العقل، فالمفرغ هو أداء الواقع المعلوم، حتى يكون مفرغا في وجدان العقل.

فليس الظن بأداء الواقع ظنا بما هو مفرغ في جميع الأنظار، ولا ظنا بما هو مفرغ في نظر الشارع أو باعتبار الشارع.

بخلاف الظن بالطريق، فإنه يوجب الظن بالفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع أو بحسب اعتباره.

و أما على الثاني، فالأمر أوضح لأن الوظيفة الأولى كانت تحصيل العلم بالفراغ في نظر الشارع أو في اعتباره بالخصوص، فلا يتنزل إلا إلى الظن بما كان العلم به علما بالفراغ منه. وهذا ما يمكن أن يوجه به كلامه «رفع مقامه».

و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا الأستاذ «قدس سره» من عدم كون تفرغ الذمه بحكم الشارع مولويا بل بحكم العقل إرشادا.

وجه الاندفاع أن هذا المعنى راجع إلى جعل الحجية بمعنى المنجزية تارة و المعذرية أخرى، و هو جعلى مولوى، لا عقلى إرشادى.

و أوضح اندفاعا منه ما أورده ثانيا من تسليم الحكم المولوى و التسويه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق في حصول الظن بالفراغ بحكم الشارع بدعوى أن الاستلزام المزبور بملاحظه أن النصب يستلزم الحكم بالفراغ، و التكليف بالواقع أيضا يستلزمه، ضروره أن الإتيان بما كلف به واقعا يلزمه حكم المولى بالفراغ، و إلا لزم عدم أجزاء الأمر الواقعى، و هو واضح البطلان، كما أوضحه في تعليقه على الكتاب (١).

ص: ٣٢٢

١- ١) حيث علق على قوله قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ، فقال: و ذلك لضروره الملازمه بين الإتيان بما كلف به واقعا و حكمه بالفراغ إلى آخره فراجع.

و أنت خير بأن جعل الحَجَّيَّه جعل المبرئيه و المعدَّرِيَه مولوِيًا، بخلاف جعل التكليف بالصلاه، فانه ليس إلا إيجاب الصلاه مولوِيًا، ولا- يعقل أن يكون هذا الجعل جعل المعدَّرِيَه و المفرَغِيَه، ولا جعل تبعي لهذا الجعل، إذ جعل المعدَّر و المفرَغ عن الواقع فرع ثبوت الواقع، فلا معنى لجعله بجعل الواقع، بخلاف جعل المفرَغ بلسان صدق العادل بعد ثبوت التكليف الواقعي.

نعم الحكم بالفراغ بالمعنى الآخر بأن يكون الإتيان بالواقع مجزيا في نظر الشارع و غيره لا ريب فيه. لكنه ليس من مقوله الحكم لا إرشاديا و لا مولوِيًا.

هذا بناء على ما هو التحقيق في تقريب ما أفاده شيخ المحققين (1) «رحمه الله» من كون الحكم بالمفرَغِيَه عبارته عن جعل المفرَغِيَه بموافقته الطريق لا- عبارته عن الحكم بالتفريغ و الأمر بتحصيله كما يساعده عباراته و هو الذى فهمه من كلامه «رحمه الله» شيخنا العلامة «رفع الله مقامه» و لذا حكم بأن الحكم بتفريغ الذمه عقلي إرشادى و هو كما أفاده.

إلا أنه بعد تسليم المولويه أيضا لا مجال للتسويه بين الظنين بدعوى أن هذا الحكم لازم التكليف الحقيقى و الطريقى، بتقريب أنه لا- فرق في نظر الشارع من حيث إطاعه أمره الواقعي و أمره الظاهري، فاذا كان له حكم مولوى بالتفريغ كان له فى المقامين، و إلا فلا.

و الوجه فى عدم التسويه أنه ليس الحكم بالتفريغ اللازم للأمر بالطريق الحكم بامتنال هذا الأمر الظاهري لثلا يكون فرق بين الأمرين.

بل هو الحكم بتفريغ الذمه عن الواقع بموافقته الطريق، فالأمر بالعمل بالطريق بالمطابقه أمر بالالتمزام بتفريغ الذمه عن الواقع بسلوك الطريق و هذا غير الأمر بامتنال التكاليف ليكون إرشاديا أو لازما لكل أمر واقعيًا كان أو

ص: ٣٢٣

---

(١- ١) و هو الشيخ محمد تقى صاحب هدايه المسترشدين قدس سره.

و التحقيق أن الظن بالطريق و إن كان يختص بالظن بالفراغ في حكم الشارع بكل واحد من احتمالات الحكم بالفراغ، فهو: من حيث جعل الحجية ظن بالمعذريه، و الخروج عن عهده الواقع بموافقه الطريق.

و من حيث انطباق عنوان التفريغ المأمور به شرعا يكون العمل به مفرغا شرعا.

و من حيث كون الطريق المنصوب مؤديا إلى الواقع في نظر الشارع يكون سلوكه مفرغا للذمه في نظر الشارع.

إلا أن هذا الفرق غير فارق، و هذا الاختصاص غير مخصص للحجيه الفعلية بالظن بالطريق دون الظن بالواقع.

أما بناء على الوجه الأول و هو كون الظن بالحجيه ظنا بالمعذريه و المبرئيه، فقد مرّ في الحاشيه السابقه (1) أن الطريق بوجوده الواقعي لا يكون منجزا و لا معذرا، و الحججه الواقعيه ما لم تكن واصله لا تتصف بفعليته المنجزيه و المعذريه، فالظن بالحجيه ليس ظنا بالمنجزيه و المعذريه فعلا حتى يكون ظنا بالمفترغيه شرعا.

فمجرد كون متعلق أحد الظنين مفرغا جعليا مع عدم كونه فعليًا لا يجدي، إذ الحكم الطريقي كالحكم الواقعي غير فعلي مع عدم الوصول.

و مع العلم الإجمالي بوجود طرق وافيّه واصله بأطرافها كما ادّعاه صاحب الفصول، و إن كان الظن بها ظنا بالمفترغ بالحمل الشائع. إلا أن الكلام في بقاءه على حاله بعدم انحلاله و إلا لعاد المحذور، كما أنه إنما يمتاز عن الظن بالحكم

---

(١ - ١) حيث قال في التعليقه ١٤١ إذ الطريق المنصوب لو لم يصل و لو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعليًا.



الواقعي إذا انحل العلم الإجمالي الكبير و إلا لكان الظن بالتكاليف الواقعيه ظنا بالتكاليف الفعلية المنجزه.

و بالجمله مع عدم فرض العلم الإجمالي بالطرق الوافيه بأيدينا لا- أثر للمفزعته الجعليه،و مع فرضه يكون حاله حال ما أفاده صاحب الفصول نقضا و إبراما،فراجع.

و أما بناء على الوجه الثاني و هو كون الظن بالطريق ظنا بالأمر بتفريغ الذمه عن الواقع بموافقه الطريق،فهو لا يوجب إلا كون العلم بالطريق معنونا بعنوان التفريغ المأمور به شرعا دون العلم بالظن بالواقع،فانه غير معنون بعنوان التفريغ المأمور به شرعا.

و من الواضح أن هذا العنوان إذا لم يكن متمما لاقتضاء الحكم الواقعي من قبل الشارع لا يجدى شيئا، إذ لو كان متمما لاقتضاء الحكم لكان الظن به ظنا بالحكم الفعلي دون الظن بالواقع لفرض توقف تماميه اقتضائه على قيام الطريق الموجب لتماميه اقتضائه.

لكنه خلف لفرض فعلية الحكم من قبل الشارع،و بعد فرض فعلية الحكم و عدم دخل هذا العنوان فيها فوجود هذا العنوان و عدمه على حد سواء، لأنه إنما يتوهم الفرق بين وجوده و عدمه فيما لو كان العمل بالطريق معنونا حقيقه بالتفريغ لا عنوانا.

و قد عرفت أن تحقق التفريغ موقوف على وصول المفزع حقيقه و أن وجوده الواقعي الغير الواصل سواء لوحظ عنوانا للعمل أم لا غير مفيد أصلا.

مضافا إلى أن وجوده العنواني إذا كان مجددا فوجوده العنواني غير متقوم بأمره،لأن المفروض الأمر بالتفريغ،لا الأمر بالتفريغ المأمور به،و العمل بالطريق واسطه في التفريغ،لا حيثية تقييده له،لأن الغايه المقصوده تفريغ الذمه عن الواقع الذي قد اشتغلت به الذمه،و عنوان التفريغ منطبق على إتيان

الواقع أيضا، وإن لم يكن على الفرض مأمورا به بهذا الأمر الذي هو لازم الأمر بالطريق.

و منه تبين الجواب بناء على الوجه الثالث و هو كون العمل بالطريق تفریغا للذمه عن الواقع فى نظر الشارع، فان العمل بالظن بالواقع و إن لم يكن تفریغا للذمه فى نظر الشارع بالخصوص، لعدم العلم بطريقته و لا- الظن بها فى نظر الشارع إلا أن الواقع متساوى النسبه إلى الشارع و غيره، فإتيانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع و غيره، دون العمل بما ظن طريقته، فانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع فقط، و هذا لا يوجب الاختصاص.

تنبيه ذكر بعض الأجله (١) «رحمه الله» فى شرح كلام والده المحقق «قدس سره» أن غرضه حججه الظن بالطريق الفعلى دون الطريق الواقعى و أن الحججه هو الظن بالبراءه الظاهريه دون الواقعيه بتقريب أن الظن بالبراءه الفعليه الظاهريه لا يكون إلا إذا كانت جميع مقدماته ظنيه أو بعضها قطعيه، دون ما إذا كان بعضها غير ظنيه أو مقطوعه بعدم، فان النتيجة تابعه لأحسن المقدمات.

فالظن بالواقع أو بالطريق الواقعى الذى لا- دليل ظنى على اعتبارهما أو كان الدليل على عدم اعتبارهما كالحاصل من القياس خارجان موضوعا و إن حصل منهما الظن بالبراءه الواقعيه أو بالطريقه و الحججه الواقعيه.

بخلاف الطريق الذى قام دليل ظنى على اعتباره، فانه يوجب الظن بالبراءه الفعليه الظاهريه، و لا يعقل أن يجمع الشك فى الحججه الظاهريه فضلا عن القطع بعدمها.

ص: ٣٢٤

---

١- ١) و هو المحقق الشيخ محمد باقر ابن المصنف صاحب الحاشيه على المعالم و قد ذكره فى شرح مبحث الانسداد من كتاب والده هدايه المسترشدين و هو مطبوع منضمما على الكتاب المزبور فى بعض طبعاته.

و فيه أن الغرض: إن كان حججه الظن المظنون الاعتبار، و تقديمه مع وفائه بمعظم الفقه على الظن المشكوك الاعتبار، فهو صحيح. إلا أنه تفصيل بين أنحاء الظن بالواقع و بالطريق، لا تفصيل بين نوعين من الظن و هما الظن بالواقع و الظن بالطريق، مع أنه خلاف ظاهر كلام والده العلامة «قدس سره» في جملة من الموارد، حيث ذكر أن الظن بالطريق حجه سواء أفاد الظن بالواقع أم لا. و إن كان الغرض حججه الطريق المظنون الاعتبار في قبال الظن بالواقع الذي هو تاره مشكوك الاعتبار و أخرى مقطوع العدم. ففيه أن نتیجه دليل الانسداد حججه الظن الفعلي دون المفيد له نوعا.

فالطريق المظنون الاعتبار بلحاظ نفسه غير داخل في نتیجه دليل الانسداد، فلا دوران بين الطريق المظنون الاعتبار و الظن بالواقع ليقدم الأول على الثاني، فتدبر.

و إن كان الغرض حججه الظن بالاعتبار في قبال الظن بالواقع، فهو عين ما فهمه الجماعة من كلام المحقق «قدس سره» و بسطنا القول فيه، و ليس الظن بالاعتبار بنفسه مظنون الاعتبار ليقدم على الظن بالواقع.

و ما أفاده من أن الظن بالاعتبار الفعلي لا يجامع الشك في الاعتبار بل لا بد من أن ينتهي إلى مقدمات ظنيه أو بعضها قطعيه صحيح.

إلا- أن المناط لو كان ذلك لما تحقق له موضوع أصلا لاستحاله انتهائه إلى الظن بالاعتبار، بل لا بد من أن ينتهي إلى القطع بالاعتبار أو الشك فيه، إذ ليس على كل أماره أماره أخرى مظنونه الاعتبار، بل الغرض من الدليل المفيد للظن بالاعتبار في قبال الشك فيه ما كان بلحاظ نفسه مفيدا للظن باعتباره واقعا، و إن كان بنفسه مشكوك الاعتبار.

—قوله «قده»:قلت:الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ...الخ

—قوله «قده»:قلت:الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ...الخ (١).

هكذا في النسخة المصححة بخطه الشريف «قدس سره» اللطيف بيانه أن الظن الفعلي بالفراغ لا يجمع القطع الفعلي بعدمه و لكنّه يجمع القطع بعدمه على تقدير التخلف، وليس معنى عدم الحجّيه عدم الإصابه واقعا، بل عدم المعذّرّيه عند الخطأ.

نعم هذا الجواب بناء على مسلك المحقق غير وجيه، فان الظن القياسى ظنّ بالفراغ واقعا لا بالفراغ فى حكمه بجميع احتمالاته.

بل الوجه فى رده أنه لا يجب تحصيل الظن بالفراغ فى حكمه، وإلا فمن الواضح أن الظن بالواقع من القياس ليس ظنا بالمعذر الجعلى، ولا- بالمعذر فى نظر الشارع بما هو، وإن كان ظنا بالفراغ عن الواقع الذى يتساوى نسبته إلى الشارع وغيره كما عرفت مفصلا.

و أما كون موافقه الظن القياسى تجرّيا، فبملاحظه أن مخالفه النهى الطريقي كمخالفه الأمر الطريقي معنونه بعنوان التجرّى، وإن أصاب الظن فى الأول و أخطأ فى الثانى.

**فصل فى الكشف و الحكومه —قوله «قده»:لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد...الخ**

**اشاره**

فصل فى الكشف و الحكومه —قوله «قده»:لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد...الخ (٢).

قد ذكرنا فى ذيل المقدمه الخامسه بعض ما يتعلّق بالمقام و نزيدك هنا أن العلم الإجمالى بالأحكام إن كان منجزا لها أو كان إيجاب الاحتياط الطريقي الذى هو بداعى تنجيز الواقعيات-بمقدار لا يتحقق معه مخالفه قطعيه-منجزا

ص: ٣٢٨

١-١) كفايه الأصول ٣٢٠.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٢١.

لها بذلك المقدار، فبقيته المقدمات يوجب تضيق دائره الأحكام المنجزة إلى أن تنحصر فى المظنونات، فحينئذ لا يبقى مجال للتصرف المولوى من قبل الشارع، فإنه إما يتصرف بجعل الداعى بعثاً أو زجراً أو بالإشياء بداعى تنجيز واقعيّاته.

و المفروض بلوغ واقعيّاته بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي مرتبه الباعثيه و الزاجريه و التنجز. فجعل الداعى و جعل المنجز مع فرض حصول الداعى و التنجز تحصيل الحاصل، و جعل داعيين لموضوع واحد أو منجزين لموضوع واحد من قبيل اجتماع المثليين، و هو مستحيل على المشهور.

و حينئذ لم يبق إلا حكم العقل بلزوم الإطاعه الظنيّه، و مرجعه كما فى الإطاعه العلميه إلى الإذعان باستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المنجز.

و ليس للشارع تصرف مولوى هنا لا من حيث الأمر و النهى، و لا من حيث جعل العقاب:

أما الأول، فواضح، إذ المؤاخذه و استحقاق العقاب فى نفسهما غير قابلين لتعلق الأمر و النهى، فان الثانى ليس من الأفعال، و الأول فعل الشارع، و كلاهما مما لا يعقل تعلق التكليف به.

و أما الثانى، فلما تسالموا عليه من أن الحكم باستحقاق العقاب من العقل، كما مر الكلام فيه و سيجىء إن شاء الله تعالى.

و على فرض كون استحقاق العقاب بجعل الشارع، فهو غير مختص بالمقام ليكون فارقاً بين الكشف و الحكومه.

بل مخالفه التكليف الذى قامت عليه حجه شرعيه أو عقليه توجب استحقاق العقاب شرعاً.

هذا كله إن قلنا: بمنجزيه العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي و تضيق دائره الواقعيّات المنجزة و حصرها فى المظنونات.

و حينئذ فالفرق بين تبعض الاحتياط فى خصوص المظنونات، و حجيه

الظن على الحكومه بالاعتبار، فان القائل بالتبعيض يعمل بالظن رعايه للاحتياط اللازم بهذا المقدار، والقائل بحجيه الظن يعمل به من باب كفايه الامتثال الظنى بعد التنزل عن الامتثال العلمى للواقعيات المنجزه، و إن كان لازم كلا القولين سقوط الواقعيات عن التنجز فى غير دائره المظنونات.

و أما إن قلنا: بسقوط العلم الإجمالى عن التأثير كليه-بعد عدم رعايه الموافقه القطعيه،لما مر مرارا من عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه بسبب العلم الإجمالى المؤثر،و وجوب الموافقه القطعيه،و قلنا: بعدم إمكان إيجاب الاحتياط الطريقي بداعى تنجيز الواقع لعين ذلك المحذور، كما قدمناه (1)-فلا- محاله لا منجز للواقعيات المعلومه بالإجمال بالعلم الغير المنجز لها على الفرض.

و العلم بعدم جواز ترك امتثال الأحكام بالمره المعلوم بالإجماع و الضروره غير صالح فى نفسه لتنجيزها فان هذا العلم كالعلم الإجمالى و ايجاب الاحتياط الطريقي من حيث لزوم المحذور من تنجيزه للواقعيات مطلقا،أو بمقدار المخالفه القطعيه،و ليس متعلقا بأحكام آخر غير تلك الأحكام على الفرض.

و لا- معنى للعلم بعدم جواز ترك الامتثال بمعنى استحقاق العقاب على مخالفتها من دون مبلغ لها إلى مرتبه البعث و الزجر و التنجز.

نعم هو صالح للكشف عن تنجزها بمنجز شرعى أو عقلى فى مقدار منها.

و لذا ذكرنا سابقا أن معنى المقدمه الثالثه المتكفله لعدم جواز ترك الامتثال بالمره هو العلم بالجهه الجامعه المنتزعه من وجوب الاحتياط كليته،و من العمل على طبق الأصول المورديه،و من العمل على طبق المشكوكات و الموهومات،و من العمل على طبق المظنونات،بمعنى أن الشارع جعل أحكامه

ص: ٣٣٠

فعلية منجزه بأحد الوجوه، فأبطلنا الأول و الثاني بمقتضى المقدمه الرابعه، و أبطلنا الثالث بمقتضى المقدمه الخامسه، فبقى الرابع، فهو الحجه شرعا.

فيعلم أن الشارع جعل الاحتمال الراجح مبلّغا لأحكامه الواقعيه إلى مرتبه الباعثيه و الزاجريه و التنجز، لما عرفت في ذيل المقدمه الخامسه أن الظن حيث لا- يعقل أن يكون منجزا عقلا- إذ لا- شأن للعقل إلاّ التعقل، و لا يكون منجزا عند العقلاء مطلقا و هو واضح و لا- في فرض الانسداد إذ الفرض غير واقع عند العقلاء ليكون لهم بناء عملي على اتباعه حتى يكون تقرير من الشارع ليدل على إمضائه.

و قد مر أن العقلاء ليس لهم حكم كبروى بنحو القضايا الحقيقيه حتى يتحقق منهم حكم.

مع أنه على فرضه غير مفيد، إذ لا- تقرير إلاّ للعمل لا للإنشاء الكلى الصادر من العقلاء- فلا محاله يكون الاحتمال الراجح منجزا شرعا، فتكون مقدمات الانسداد على هذا المبنى كاشفه عن كون الظن منجزا للواقعيّات التي يتعلّق بها شرعا.

و مما ذكرنا تبين أنه ليس هنا أمر واحد يقبل الكشف و الحكومه إذ القابل لهما كون الظن منجزا عقلا أو شرعا، و المفروض على الحكومه ليس كون الظن منجزا عقلا- ليقال: بجواز اجتراء الشارع في مقام تنجيز واقعيّاته بالظن بحكم العقل بمنجزيته، لما عرفت أن الواقعيّات منجزه بسبب العلم الإجمالي أو إيجاب الاحتياط الطريقي، و أنه لم يبق إلا- حكم العقل بلزوم الامتثال أى استحقاق العقاب على مخالفه الواقع المنجز في المظنونات، و مثله غير قابل للتصرف الشرعي حتى يستكشف بالمقدمات، فالحجّيه بمعنى المنجزيه ليست بحكم

العقل، و أثر الحجيّه و هو استحقاق العقاب على مخالفه التكليف المنجز لا مدخل للشارع فيه.

و منه يظهر ما فى تعبيره «قدس سره» لجواز اجتزائه بما استقل به العقل، فتدبر.

### —قوله «قده»: لقاعده الملازمه ضروره أنها... الخ

قوله «قده»: لقاعده الملازمه ضروره أنها... الخ (١).

قد عرفت الوجه فيه.

و أما ما اشتهر من أن الأمر بالإطاعه لو كان مولويا للزم التسلسل أو التخصيص من غير مخصص.

فإنه مندفع بأن الأمر بالإطاعه لو كان بنحو القضيّه الطبيعيّه لأمكن أن يعمّ نفسه.

مع أنه لا محذور هنا من وجود أوامر غير متناهيّه، لأن محذور التسلسل حقيقه لا يتحقق إلا إذا كان بين الأمور الغير المتناهيّه ترتب على و معلوليّ، و ليس كذلك لا بين الأوامر و لا بين الاطاعات و الموافقات الغير المتناهيّه.

أما الثانيه، فلأن عنوان الموافقه و إن كان ينتزع من الصلاه الخارجيه بالنسبه إلى الصلاه العنوايه التى تعلّق بها الأمر بلحاظ موافقه العنوان و المعنون، فكذلك من الموافق بالحمل الشائع ينتزع عنوان الموافقه لعنوانه، لموافقه أى عنوان كان لمعنونه، و هكذا إلى ما لا يتناهى.

لكنه تسلسل فى الأمور الاعتباريّه و ينقطع بانقطاع الاعتبار.

و أما الأولى، فلأن الأوامر و إن كانت خارجيه، لكنه ليس شىء منها معلولا للآخر بنحو من أنحاء العليّه، و إن كان بين عنوان الأمر و معنون أمر آخر ترتب طبعى لكون عنوان موافقه الأمر موضوعا للحكم لكنه ليس بين

ص: ٣٣٢



الخارجيات منها ترتب على و معلولي.

و ذهاب الأوامر إلى غير النهايه مع صدورهما ممن هو غير متناه في القوه و القدره غير ضائر، و ليست مقتضيه لامتثالات غير متناهيه، لأن الاطاعات و الموافقات كلها منتزعه من فعل واحد و هي الصلاه الخارجيه، فالاستناد إلى التسلسل أو إلى ذهاب الأمر إلى غير النهايه لا وجه له.

ثم إنه لا بأس بعطف عنان القلم إلى بيان حقيقه الأحكام العقليه المتداوله في الكتب الكلاميه و الأصوليه.

فنقول: و من الله التوفيق:- إن القوه العاقله كما مر مرارا شأنها التعقل، و فعليتها فعليه العاقله كما في سائر القوى الظاهره و الباطنه، و ليس لها و لا- لشيء من القوى إلا- فعليه ما كانت القوه واجده له بالقوه، و أنه ليس للعاقله بعث و زجر و إثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحيه غير الجوهر العاقل، و أن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات، من حيث إن المدرك مما ينبغى أن يعلم، أو مما ينبغى أن يؤتى به أو لا- يؤتى به فمن المدركات العقليه الداخله في الأحكام العقليه العمليه المأخوذه من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المسماه تاره بالقضايا المشهوره و أخرى بالآراء المحموده قضيه حسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان.

و قد بينا في مبحث التجري (1) من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانيه في نفسها، و أنها في قبالتها.

و نزيدك هنا: أن المعبر عند أهل الميزان في المواد الأوليه للقضايا البرهانيه المنحصره تلك المواد في الضروريات الست مطابقتها للواقع و نفس الأمر.

ص: ٣٣٣

١-١) في التعليقه ١٠.

والمعتبر في القضايا المشهوره والآراء المحموده مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

قال: الشيخ الرئيس في الإشارات (1) ومنها الآراء المسماة بالمحموده، وربما خصصناها باسم المشهوره، إذ لا عمد له إلا الشهرة، وهى آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد وهمه وحسيه-، ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما فى طبيعه الإنسان من الرحمه و الخجل و الأنفه و الحميه و غير ذلك- لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه إلى آخر كلامه.

و عتبر عنها أخيرا بأنها من التآديبات الصلاحيه، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيه، ومنها الناشئه عن الخلقيات و الانفعالات.

و قال العلامة (2) الطوسى «قدس سره» فى شرح كلامه و منها أى المشهورات كونه مشتتلا على مصلحه شامله للعموم، كقولنا العدل حسن و قد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبه، فان المكتوبه منها ربما يعم الاعتراف بها، و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله و ما تطابق عليه الشرائع الإلهيه.

و منها كون بعض الأخلاق و الانفعالات مقتضيه لها، كقولنا الذب عن الحرم واجب، و إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال «رحمه الله» و الآراء المحموده هى ما يقتضيه المصلحه العامه أو الاخلاق الفاضله إلى آخره.

و سلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات فذكر (3)

ص: ٣٣٤

١- ١) شرح الإشارات للمحقق الطوسى ٢١٩:١-٢٢٠.

٢- ٢) شرح الإشارات ٢٢١/١

٣- ٣) شرح الإشارات ٢٢٠/١

أيضاً أن هذا القسم من المشهورات من التآديبات التي يكون الصلاح فيها، كقولنا العدل حسن، و الظلم قبيح، و ما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبه، و إما خَلقيات و انفعاليات كقولنا كشف العوره قبيح، و مراعاة الضعفاء محموده إلى آخره.

و توضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحه ما ذكره هو أن كون العدل و الإحسان مشتقاً على مصلحه عامه ينحفظ بها النظام و كون الظلم و العدوان مشتقاً على مفسده عامه يختل بها النظام-ولذا عم الاعتراف بهما من الجميع-أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان و الاساءه من حيث تعلقهما بما يناسب قوه من القوى. و كذا كون كل عاقل محبا لنفسه و لما يرجع إليه وجداني يجده كل إنسان من نفسه. و كذا كون كل مصلحه ملائمته للشخص، و كل مفسده منافره له أيضاً وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحه و المفسده، فلا محاله يجب الإحسان و يكره الاساءه. و هذا كله من الواقعيّات، و لا نزاع لأحد فيها.

إنما النزاع في حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحه المدح على الأول و صحه الذم على الثاني، و المدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحه و المفسده.

و من الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوين إما بنحو اقتضاء السبب لمسببه و المقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغايه لذي الغايه.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فانه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه و التشفّي من الغيظ الحاصل بسببه بذمه و عقوبته، فالسببيه للذم هنا واقعیه و سلسله العلل و المعلولات مترتبه واقعا.

و الثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء

النوع بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان على المصلحه العامه، و الظلم و العدوان على المفسده العامه.

فتلك المصلحه العامه تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، و تلك المفسده تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الإخلال به.

و ما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، و هو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيه، فان الحكم بالمدح و الذم على العدل و الظلم موجب لما فيه صلاح العامه، دون المدح و الذم المترتب عليهما لداع حيواني، فانهما لا يترتب عليهما مصلحه عامه، و لا يندفع بهما مفسده عامه.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام و ثبوته وجداني.

و الاقتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعره و غيرهم، و ثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، و خلافه مكروه للجميع، و هو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحه العامه و ذم فاعل ما فيه المفسده العامه.

و على ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح و الظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي «قدس سره» حيث قال إن المعتبر في الضروريات (١)

ص: ٣٣٦

١ - ١) شرح الإشارات ٢٢١/١ لكن بتغيير يسير بين العبارتين فان التي في الشرح كما تلى كما أن المعتبر في الواجب قبولها لكونها مطابقه لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقه و لم نعثر على عباره غيرها في الشرح فراجع.

مطابقتها لما عليه الوجود و المعتبر فى هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقه و قال (١) فى مورد آخر و ذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقه للخارج أولا، فان أعتبر و كان مطابقا قطعاً، فهو الواجب قبولها، و إلا فهو الوهميات.

و إن لا يعتبر فهو المشهورات إلى آخره.

و عليه، فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزوارى فى شرح الأسماء من دخول هذه القضايا فى الضروريات (٢)، و أنها بديهيّه، و أن الحكم ببداهتها أيضا بديهي، و أن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامه التى هى ماده الجدل لا ينافى ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحه أو المفسده العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصين، و هذا غير مناف لبداهتها، إذ القضيه الواحده يمكن دخولها فى اليقينيّات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظرى بإعانه من العقل العملى كما لا يضر إعانه الحس فى حكم العقل النظرى ببداهه المحسوسات.

هذا و قد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهجى فى بعض رسائله الفارسيه.

لكنك قد عرفت صراحه كلام الشيخ الرئيس (٣) و المحقق الطوسى و العلامه قطب الدين صاحب المحاكمات فى خلاف ما ذكره، و أنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

و أما دخول القضيه الواحده فى الضروريات و المشهورات، فهو صحيح،

ص: ٣٣٧

١-١ (١) شرح الاشارات ٢١٣/١.

٢-٢ (٢) شرح الأسماء الحسنى ١٠٧.

٣-٣ (٣) قبيل هذا فراجع.

لكنه لا فى مثل ما نحن فيه.

بل مثاله كالأوليات التى يحكم بها العقل النظرى، ويعترف بها الجميع، فمن حيث الأوليه يقينيه برهائيه، و من حيث عموم الاعتراف بها مشهوره بالمعنى الأعم.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات (١) فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات و نحوها مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص و قد ذكرنا عين عبارته سابقا.

و أما تنظير إعانه حكم العقل العملى لحكم العقل النظرى بإعانه الحس له.

فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملى نفس القوه المدركه، فليس شأنها إلا الإدراك، و ثبوت المدرك ليس من ناحيه الجوهر العاقل.

و قد عرفت نحو ثبوت (٢) الحسن و القبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

و إن أريد بالعقل العملى نفس المعقولات أى الآراء المحموده و المقدمات المقبوله، فاطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شائع، حيث يقولون هذا ما يوجه العقل أو يردّه العقل أى تلك الآراء و المقدمات.

فحينئذ لا شهاده له على شىء، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقوله، و أنها ليست من الضروريات بل من غيرها.

و لا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات

ص: ٣٣٨

---

١-١) شرح الإشارات للمحقق الطوسى ٢١٩/١.

٢-٢) فى نفس هذه التعليقه.

لا يوجب دخولها فى المظنونات كيف و المظنونات يقابلها فى التقسيم.

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقه عليها آراء العقلاء و البرهائيات الضروريّه أنها أى الضروريات تفيد تصديقا جازما مع المطابقه لما فى الواقع، و هو المعبر عنه بالحق و اليقين. بخلاف هذا القسم من المشهورات، فانها تفيد تصديقا جازما و لا يعتبر مطابقتها لما فى الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم و لا تغفل.

و مما ذكرنا فى تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقه اللزوميه بين الأفعال الحسنه و الأعمال القبيحه و الصور الملاءمه و المنافره فى الآخره كما يكشف عنها الكشف الصحيح و النص الصريح خارج عن محل النزاع، فان الكلام فى التحسين و التقييح بمعنى استحقاق المدح و الذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى و سائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعره بثبوت العلاقه اللزوميه على النهج المزبور عن المحقق (١) المذكور خارج عن محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و إن كان صحيحا فى باب إجراء الثواب و العقاب، بل فى باب الاستحقاق و الاقتضاء بالتأمل أيضا، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق.

و أما ما عن شيخنا العلامة (٢) «رفع الله مقامه» فى فوائده فى تقريب عقليه الحسن و القبح من أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعه و ضيقا، كمالا- و نقصانا بالإضافة إلى القوى و منها القوه العاقله، فانه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافره لها فيغربها، و أن انبساطها و انقباضها أمر وجدانى، و هما بالضروره يوجبان صحه المدح و القدح فى الفاعل إذا كان مختارا على تفصيل

ص: ٣٣٩

١-١) شرح الأسماء ١٠٦.

٢-٢) التعليقه على الرسائل ٣٣٩.

ذكره «قدس سره».

فمورد المناقشه من وجهين:

أحدهما ما أفاده «قدس سره» من الالتذاذ و التألم و الاستعجاب و الاستغراب للقوه العاقله على حد سائر القوى كيف و هى رئيسها.

و ذلك لما مر منا من أن القوه العاقله لا شأن لها إلا إدراك المعانى الكليه.

و التذاذ كل قوه و تألمها إنما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده.

مثلا التذاذ الحواس الظاهره بتكيف الحاسه بالكيفيه الملموسه الشهييه أو الحلاوه أو الرائحه الطيبه أو النغمه المطربه.

و تألمها بعكس ذلك.

كما أن التذاذ القوه المتخيله بتخيل اللذات الحاصله أو المرجوه الحصول.

و تألمها بتخيل أصدادها.

و التذاذ القوه المتوهمه بإدراك الآمال المطلوبه و الأمانى المرغوبه.

و تألمها بإدراك أصدادها.

و أما لذه العاقله بما هى عاقله، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف و المطالب الكليه النافعه فى نظام

أمور دينه و دنياه، و آخرته.

و تألمها بفقدها مع القدره على تحصيلها و إهمالها، فان فقد ما هو كمال للقوه العاقله يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها، و إدراك

الظلم الكلى و العدل الكلى بتجريدهما عن الخصوصيات و دخولهما فى المعقولات المرسله إن لم يكن كمالا للقوه العاقله لم

يكن نقصا لها حتى يؤلمها.

و بالجمله أفراد الإحسان أو الاساءه خارجا كل منهما له مساس بقوه من القوى و عند نيله خارجا يحصل لتلك القوه انبساط من

نيل الإحسان خارجا أو انقباض من نيل الاساءه، سواء كان مستحقا لذلك الإحسان أو لتلك الاساءه



و هذا أمر واقعي، ولا- دخل له بإدراك القوه العاقله لكلى الإحسان و كلى الاساءه،فهو نظير نيل القوه الذوقيه للحلو أو المرّ،و إدراك القوه العاقله لكلى الحلو و المرّ،فان الأول هو الموجب للانبساط و الانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثانى.

و أما إدراك الإحسان الجزئى أو الاساءه الجزئيه بقوه الخيال أو الوهم،فمع كونه أجنبيا عن القوه العاقله بما هى قوه عاقله ليس تأثيره فى الانقباض و الانبساط من جهه اشتمالها على مصلحه عامه أو مفسده عامه.

بل يؤثّر تصور الإحسان إليه إعجابا و انبساطا،و إن لم يستحق إحسانا، و كذا تصوّر الضرب و الشتم يؤثّر فى انقباضه و تألمه،و إن كان مستحقا لهما،و تصور ورودهما على الغير و إن كان يؤلمه،لكنه بسبب الرقه و شبهها،لا من جهه كونه ذا مفسده عامه.

و منه يظهر أن حمل كلامه«قدس سره»على مطلق الادراك لتصحيح التأثير فى الالتذاذ و التألم لا يجدى شيئا،و لا يوجب كون الاستعجاب و الاستغراب بالملاك الذى هو محل الكلام.

ثانيهما ما أفاده«قدس سره»من أن الملاءمه و المنافره للعقل توجبان بالضروره صحه المدح و الذم.

و ذلك لما عرفت من أن دعوى الضروره لا- تصح إلا-بالإضافه إلى ما هو خارج عن محل الكلام،و هو تأثيرهما أحيانا فى انقداح الداعى إلى مجازاه الإحسان بجزاء الخير،و مجازاه الاساءه بجزاء الشر كما مر تفصيله.

و أما دعوى الضروره بالنسبه إلى حكم العقلاء بصحه المدح و الذم،فهى صحيحه،لكنها تؤكّد ما ذكرناه،من أنه لا واقعیه لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما.

و حيث عرفت حقيقه التحسين و التقبيح العقليين.

فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو عرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور فى باب الكلليات الخمس و لا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور فى كتاب البرهان كما بينا وجهها فى مبحث التجرى مفصلا (١).

بل بمعنى عدم الحاجه إلى الواسطه فى العروض، و الحاجه إليها، فمثل العدل و الإحسان و الظلم و العدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر محكومان بالحسن و القبح، بخلاف الصدق و الكذب فانهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيين لهما بمعنى آخر، و هو أنهما لو خليا و طبعهما يوصفان بهما، لاندرج الصدق تحت العدل فى القول و اندراج الكذب تحت الجور فى القول، دون غيرهما مما لا يتصف بشىء لو خلى و نفسه، فراجع مبحث التجرى.

و هذا بناء على كون الحسن و القبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبه ذات موضوعه.

و أما بناء على أنهما من الأمور الواقعيه، فهما من قبيل العرض الغير المفارق و العرض المفارق و العرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح.

كما أنا ذكرنا غير مره أن المراد من العليه و الاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغايه لذى الغايه، لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه.

بداهه أن الحكم لا- يترشح من موضوعه، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم، و إنما الموضوع لمكان الفائدة المترتبته على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه: فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحه عامه أو مفسده

ص: ٣٤٢

١- (١) التعليقه ١٠.

عامه تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، ولا محاله لا تتخلف الحكم عن موضوعه التام، فيعبر عنه بالعلية التامه.

وبعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحه العامه أو المفسده العامه لو خليت و نفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن و القبح، فيعبر عنه بالاقتضاء، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بصد حكم عنوانه لو خلى و نفسه، و إلا ففي الحقيقه لا عليه و لا اقتضاء.

و حيث إن المصلحه العامه قائمه بالعدل و المفسده العامه قائمه بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحه عامه، و الكذب بما هو جور ذو مفسده عامه، لا أن الصدق مقتض للمصلحه، و اندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، و أن إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره في المصلحه العامه، و ليست المعنونات بالإضافه إلى عناوينها مقتضيات بالنسبه إلى مقتضياتها، حيث لا جعل و لا تأثير و لا تأثر بينها.

فاتضح أنه لا عليه و لا اقتضاء حقيقه في شىء من المراتب، لا من حيث العناوين و معنوناتها، و لا من حيث المصالح و المفسد العامه بالنسبه إلى الصدق و الكذب، و لا من حيث العناوين الذاتيه و العرضيه بالإضافه إلى الحسن و القبح العقلين، فتدبر جيداً.

و بعد ما عرفت حقيقه التحسين و التقبيح العقلين و معنى كونهما ذاتيين أو عرضيين، فلا بأس بالإشاره إلى الملازمه بين حكمى العقل و الشرع و بيان المورد القابل للحكم المولوى و عدمه.

فنقول: الكلام في الملازمه: تاره في أن ما حكم به العقل هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا، و على الثانى هل يحكم على طبقه مولويًا أو لا.

و أخرى في أن ما حكم به الشارع هل يحكم العقل على وفقه أو لا حكم له.

أما الأول، فحيث عرفت أن التحسين و التقييح العقليين مما توافققت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامه أو للمفسده العامه، فلا محاله لا- يعقل الحكم على خلافه من الشارع، إذ المفروض أنه مما لا- يختص به عاقل دون عاقل، و أنه بادی رأى الجميع لعموم مصلحته، و الشارع من العقلاء، بل رئيس العقلاء، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء، و إلا- لزم الخلف من كونه بادی رأى الجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء و منهم الشارع، و الظلم بما هو ظلم قبيح عندهم و منهم الشارع.

نعم تفاوت الأنظار فى كون الفعل الكذائى عدلا أو ظلما أمر معقول لا يوجب انتفاض هذه الكليه، ففى موضوعى العدل و الظلم لا- يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه، لتنزه ساحتها عن الاقتراحات الغير العقلانيه، فلا يعقل مع انحفاظ حيثه العاقلية أن لا يكون حاكما بما يحكم به العقلاء.

و أولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح و الذم فى الواقع و نفس الأمر، فان ثبوت شىء فى نفس الأمر متساوى النسبه إلى العقلاء و إلى الشارع، ففرض استحقاق الذم و المدح واقعا و عدم ثبوته عند الشارع متنافيان.

و أما ما عن المحقق الحكيم السبزوارى (1) «رحمه الله» من أن كل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر، فهو ممدوح أو مذموم عند الله، و إلا لزم جهله بما فى نفس الأمر.

فهو إنما يتوجه إذا كان المراد من ثبوتهما عند الشارع كثبوتهما عقلا بنحو الثبوت العلمى، فانه الذى يلزم من عدمه جهله تعالى بما فى نفس الأمر.

و أما إذا كان الغرض من هذا النزاع استحقاق الثواب و العقاب من الشارع بعد حكم العقل باستحقاقهما واقعا فاللازم الفاسد من عدمه هو

ص: ٣٤٤

الخلف، لأن الاستحقاق المزبور متساوى النسبه إلى الشارع و إلى سائر العقلاء.

هذا كله فى عدم معقوليه الحكم من الشارع على خلاف ما تطابقت عليه آراء العقلاء و منهم الشارع.

و أما إمكان الحكم المولوى على طبقه، فقد مر مرارا أن التكليف المولوى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، و قد مر أيضا أن التكليف لا- يمكن أن يكون داعيا على أى تقدير، و لكل مكلف عموما، إلا- بلحاظ ما يترتب على موافقته من الثواب و على مخالفته من العقاب.

و حيث إن المفروض أن العدل يوجب استحقاق المدح و الظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء و منهم الشارع، فهو كاف فى الدعوه من قبل الشارع بما هو عاقل، و لا- مجال لجعل الداعى بعد ثبوت الداعى من قبله، فان اختلاف حيشيه العاقلية و حيشيه الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلين فى الدعوه بالإضافة إلى فعل واحد، لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علمتين مستقلتين فى الدعوه، و إن لم يلزم هنا اشكال تعدد البعث من حيث اجتماع المثليين، لعدم البعث الجعلى فى الأحكام العقلية.

مع أنا ذكرنا فى (1) محله أن منشأ الاستحاله أيضا هناك ما ذكرناه هنا، لعدم التماثل و التضاد فى الأحكام التكليفية لوجه تفردها به فى محله، فراجع.

نعم إذا قلنا: بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء نفس استحقاق المدح و الذم دون استحقاق الثواب و العقاب أمكن أن يقال: بأنه لا يدعو على أى تقدير و لكل مكلف لإمكان عدم المبالاه بالمدح و الذم فلا بد من البعث و الزجر المترتب عليهما الثواب و العقاب فحينئذ للمولويه مجال.

إلا أن المدح و الذم الذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء ما يعم

ص: ٣٤٥

الثواب و العقاب أعنى المجازات بالخير و المجازات بالشر.

و لذا جزم غير واحد من أرباب النزاع فى المسأله بأن مدح الشارح ثوابه و ذمه عقابه.

مع وضوح أن ترتب الثواب و العقاب عند الجمهور من الأ-صوليين بل المتكلمين على موافقه البعث و الزجر و مخالفتهما بحكم العقلاء لا بنصب الشارع.

و ليس الوجه فيه إلا- أن موافقه التكليف الواصل عدل فى العبوديه فيستحق المدح و الثواب و مخالفته خروج عن زى الرقيه فيكون ظلما على المولى فيستحق الذم و العقاب و إلا فلا حكم آخر من العقل فى باب الثواب و العقاب بالخصوص.

فيعلم منه أن استحقاق المدح عندهم يعم الثواب و استحقاق الذم عندهم يعم العقاب.

فان قلت:غايه ما ذكرت من المحذور المانع عن التكليف المولوى لزوم ثبوت داعيين مستقلين،مع أنه متحقق فيما إذا كان للمكلف داع من قبل نفسه إلى ما يوافق التكليف،أو إلى ما ينافيه،و الحال أنه لا شبهه فى صحه التكليف التوصلى إلى من كان له داع فى نفسه إلى ما يوافق التكليف،كما لا شبهه فى صحه التكليف إلى العاصى الذى له الداعى إلى خلاف التكليف.

قلت:ليس المراد من جعل الداعى جعل ما يدعوا بالفعل حتى يستحيل اجتماع داعيين فعليين لعدم معقوليه انبعاث واحد عن باعثن فعليين،بل المراد جعل الداعى بالإمكان،أى جعل ما يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد،و مكن المولى من نفسه خرج البعث الإمكانى من حد الإمكان إلى الوجوب،فيتحقق الانبعاث الفعلى و هذا المعنى محفوظ مع وجود الداعى من تلقاء المكلف إلى ما يوافق التكليف،أو إلى ما ينافيه.

بخلاف ما إذا كان الداعى من قبل المولى موجودا سواء كان بما هو مولى و سيدا أو بما هو عاقل و مرشد،فانه مع وجود الداعى من قبله يستحيل جعل داع آخر،فانه يستحيل مع انقياده لمولاه أن يؤثر البعث مع وجود الداعى من قبل مولاه و لو منه بما هو عاقل.

و لا- يعقل التفكيك بين انقياده لمولاه بما هو مولى و بما هو عاقل حتى يبقى مجال لتأثير البعث مولوى و إلا لا يمكن أن يتصور فى جعل بعثين حقيقيين بإمكان انقياده لأحدهما بخصوصه دون الآخر.

مع أن عدم انقياده لبعث خاص لا يصحح بعثا آخر،لأن ملاك صحه البعث إمكان الداعى بإمكان الانقياد،و هو محفوظ مع عدم فعلية الانقياد.

و حينئذ لا- يعقل جعل داع بالإمكان بعد وجود داع آخر من قبله بالإمكان حيث لا يمكن خروجهما من الإمكان إلى الفعلية الحقيقية،لاستحاله انبعث واحد من باعثن حقيقيين،فتدبر.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن ما يستقل العقل بحسنه أو قبحه و إن لم يمكن جعل الحكم من الشارع على خلافه،لكنه لا يعقل أن يحكم مولويا على وفاقه أيضا،بل يحكم بحسنه أو قبحه على حد سائر العقلاء.

و هذا فيما كان كالظلم و العدل بذاتهما محكوما بالحسن و القبح واضح.

و أما فيما كان كالصدق و الكذب حسنا أو قبيحا بالعرض،فالحكم المولوى بالإضافة إلى الصدق و الكذب بذاتهما أى لو خليا و طبعهما أو بعنوان معلوم الحسن و القبح عند العقلاء فكذلك،لأن الصدق و الكذب من حيث نفسيهما عدل فى القول و جور فى القول.

و قد عرفت حال العدل و الجور.

و كذا الصدق المعنون بعنوان اهلاك المؤمن ظلم عليه،و الكذب المنجى له إحسان إليه،فحالهما حال العدل و الظلم.

نعم إذا كان الصدق في مورد معنونا بما فيه غرض مولوى للشارع يدعوه إلى تحريمه، أو الكذب معنونا بعنوان فيه غرض مولوى للشارع يدعوه إلى تجويزه، فحيث إنه بذلك العنوان غير معلوم للمكلف بما هو عاقل أمكن للشارع التكليف المولوى على خلاف الحكم العقلى الطبعى لعدم المنافاه بين الحكم الطبعى و الحكم العقلى، كما لا- مانع من المولويه لانه بسبب العنوان الطارى الواقعى لم يتحقق داع من قبل العقل حتى لا يبقى مجال لمولويه الشارع.

بقى هنا أمران: أحدهما: أن القضايا المشهوره المتمحضه فى الشهره على أقسام:

منها: ما فيه مصلحه عامه كالعدل حسن و الجور قبيح و عبّر عنها بالتأديبات الصلاحيه.

و منها: ما ينبعث عن الأخلاق الفاضله، كالحكم بقبح كشف العوره لانبعائه عن الحياء، و هو خلق فاضل.

و منها: ما ينبعث عن رّفه أو حميه أو أنفه أو غير ذلك.

و استلزام الحسن و القبح عقلا- للحكم الشرعى بالمعنى المتقدم فيما كان منشئه المصالح العموميه واضح لأن الشارع يرى المصالح العموميه.

و كذا ما ينبعث عن الأخلاق الفاضله لأن المفروض أنها ملكات فاضله، و المفروض انبعث الحكم بالحسن و القبح عنها.

و أما ما ينبعث عن انفعالات طبيعيه من رّفه أو حميه أو أنفه أو غير ذلك، فلا موجب لاشتراك الشارع مع العقلاء.

و لذا ترى إن الشارع ربما يحكم لحكمه و مصلحه خاصه بما لا يلائم الرّفه، البشريه كالحكم بجلد الزانى و الزانيه غير ذات البعل مع كمال التراضى، و كالحكم بجلد شارب الخمر بمقدار لا يوجب السكر فعلا، أو الحكم بقتل الكافر و سبى ذراريه و أشباه ذلك.



ثانيهما أن ما ذكرناه إلى هنا إنما هو لعدم استتباع حكم العقل حكم العقل العملي للحكم الشرعي المولى.

و أما استتباع حكم العقل النظرى للحكم الشرعى المولى فمجملى القول فى أن مصلح الأحكام الشرعيه المولىه التى هى ملاكات تلك الأحكام و مناطاتها لا تندرج تحت ضابطه، ولا تجب أن تكون هى بعينها المصالح العموميه المبني عليها حفظ النظام و إبقاء النوع.

و عليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها.

نعم إن اتفق إدراك مصلحه خاصه لبعض الأحكام بحيث كانت فى نظر العقل تامه الاقتضاء، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا.

و التحقيق أن المصلحه و إن كانت تامه الاقتضاء، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر، إلا أن الإيجاب فيه مفسده، فلا يكاد يصدر من الحكيم، و الإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامه من المقتضى الموجود فى الواجب الباعث على إيجابه من عدم المانع من إيجابه.

فمجرد إحراز المقتضى لا يكفى فى إحراز مقتضاه فعلا، بل اقتضاء أى بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، و هو المعبر عنه بالحكم الاقتضائى فى لسان شيخنا العلامة الأستاذ «قدس سره».

لا- يقال: هذا فى البعث الفعلى بنحو القضيّه الخارجيه و أما فى البعث الكلى القضيّه الحقيقيه، فليس فى تلك المرحله مفسده تتصور فى جعل الحكم على موضوعه.

لأننا نقول: حيث إن جعل الحكم الكلى أيضا بداعى جعل الداعى بحيث يكون فعليا بوصوله و بفعليه موضوعه، فلا محاله إذا كان فعليه البعث مستتبعه للمفسده لا يعقل الإنشاء بهذا الداعى إلا متقيدا بما لا يستتبع مفسده عند فعليته، فتدبر.

و أما إن اتفق إحراز المصلحه و إحراز عدم المفسده المانع من البعث،

فربما يتوهم الحكم بثبوت البعث و الزجر المولويين نظرا إلى أن إحراز العله التامه يستلزم إحراز المعلول.

إلا- أنه بناء على ما قدمناه من أن حقيقه البعث و الزجر المولويين هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، فمع العلم بالمصلحه الغير المزاحمه بشىء يجب عقلا تحصيلها، فان ترك تحصيل الغرض اللزومى الذى لا مانع من الالتزام به خروج عن زى الرقيه و هو ظلم على المولى، و ليس نتيجة البعث و صلاحيته للدعوه إلا- باعتبار أن مخالفه البعث الواصل خروج عن زى الرقيه و هو ظلم فجعل الداعى مع تحقق الداعى عقلا لغو.

و لا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامه، إذ كما أن المفسده المترته على البعث مانعه شرعا عن فعليه البعث كذلك وجود الداعى مانع عقلا عن فعليته و إن لم يمنع عن جعل الحكم الكلى البالغ درجه الفعلية عند من لا مانع من فعليه البعث بالنسبه إليه. فان قلت: فعلية يستحيل البعث و الزجر دائما لانهما يكشفان عن المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه، و مع انكشافهما بنحو العليه التامه لا يعقل صيروره الإنشاء الكاشف داعيا.

و توهم الفرق بأن وصول العله فرع وصول المعلول، فما يتوقف ثبوته على ثبوت شىء لا يعقل أن يكون مانعا عن ثبوته.

فرع بما حرّناه فى محله من أن العلم بالعله ليس عله للعلم بالمعلول، و لا العلم بالمعلول عله للعلم بالعله بل بينهما التلازم، و العلم بالملازمه هو العله للعلم بأحدهما عند ثبوت الآخر، فهو من قبيل وجود المانع مقارنة لوجود الممنوع لا- مترتبا عليه ليستحيل مانعيته.

قلت: أولا- إن المفروض كون الإنشاء الكاشف بعثا فعليا، و لذا كشف عن العله التامه، ففرض مانعيه العله المنكشفه خلف، ففرض مانعيته فرض

عدم صلاحيتها للدعوه، فيلزم من وجوده عدمه.

و ثانياً: إنه ليس المانع حقيقه عن البعث بعد البعث أو جعل بعثين دفعه أو جعل البعث بعد وجود ما يمكن أن يكون داعياً عقلاً و عدم إمكان تعدد ما يمكن أن يكون داعياً لأن مجرد تعددهما يمنع عن تحققهما بوصف الدعوه الفعلية في الخارج امتناعاً بالغير و الامتناع الغيرى لا ينافى الإمكان الذاتى و الوقوعى كما لا يخفى على الخبير.

بل المانع هو أنه مع وجود الداعى مولوياً أو عقلياً يستحيل جعل الداعى لحصول الغرض من جعل الداعى و تحصيل الحاصل محال.

و أما إذا لم يكن هناك داع مولوى و لا- عقلى، فلا- مانع من جعل الداعى و إن حصل به ما يمكن أن يكون داعياً أيضاً و هو الغرض المنكشف بالبعث قهراً لأن إمكانه غير مانع.

لا يقال: فجعل داعيين متماثلين دفعه لا مانع منه.

لأننا نقول: فرق بين جعل الداعى و تحقق الداعى قهراً، فإن الإنشاء بداعى جعل الداعى يترقب منه الفعلية عند انقياد العبد، و فعليتهما معا عند انقياده غير معقول.

بخلاف الإنشاء الواحد الملازم لتحقيق داع آخر قهراً، فإن الداعى الآخر و إن كان يمكن دعوته لكنه غير مجعول ليرقب منه الدعوه حتى يكون لغواً أو محالاً.

فاتضح الفرق بين صورته إحراز المصلحه الملزمه من طريق البعث و صورته إحرازها من غير طريق الأمر، فإن الثانى يمنع عن جعل الداعى مولوياً دون الأول، فافهم جيداً.

هذا تمام الكلام فى الشق الأول من شقى الملازمه.

و أما الثانى و هو أن ما حكم به الشارع هل يحكم على طبقه العقل أم لا،

فمختصر القول فيه أن الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلا إجمالاً فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً.

و أما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهوره بقسميها، فلا دليل عليه لأن المصالح و المفسدات التي هي ملاكات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التي ينحفظ بها النظام و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعیه من رقه أو حميه أو أنفه أو غيرها و لا ملاك للحسن و القبح العقليين إلا أحد الأمرين.

نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعيه لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصه راجعه إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّه لمكان إحراز المعلول أمر و الحكم بالحسن و القبح العقلانيين أمر آخر.

هذا هو الحق الذي لا- محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقه الحسن و القبح العقليين، و أن قضيتيهما داخله في القضايا المشهوره لا- القضايا البرهانيه و أن حقيقتيهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعيه لهما غير ذلك، فتدبره جيّداً و إن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان.

فان قلت: قد اشتهر بين العدليه أن الواجبات الشرعيه الطاف في الواجبات العقليه و أن المندوبات الشرعيه أطفاف في المندوبات العقليه، فيعلم منه أن موارد التكليف الشرعيه واجبات عقليه أو مندوبات عقليه، و لا نغني بالملازمه إلا ذلك.

قلت: وجوبها العقلي واقعا ليس إلا بمعنى حكم العقل بوجوبه على تقدير إحراز ما فيه من المصلحه الملزمه.

و عليه فالحكم بوجوب تحصيلها: تاره من حيث اشتمال الفعل على

المصلحه الموافقه لغرض المولى سواء كانت راجعه إلى المولى أو إلى العبد.

و أخرى من حيث اشتماله على نفس المصلحه من دون نظر إلى الموافقه للغرض المولى.

فان أريد الأول فهو أجنبي عما نحن فيه، فان وجوب تحصيلها بملاحظه أن ترك المصلحه الموافقه للغرض اللزومى المولى خروج عن زى الرقيه كنفس مخالفه التكليف المولى فهو بعنوان الظلم قبيح عقلا- لا- من حيث كونه ذا مصلحه ملزمه أو ذا مفسده كذلك و يناسب اللطف بمعنى القرب إلى الطاعه فان البعث حينئذ مقرب إلى موافقه الغرض المولى.

و إن أريد الثانى فقد عرفت أن المصالح الواقعيه و إن صحت علتيها للأحكام المولويه لكنها لا تجب أن تكون من المصالح العموميه الباعثه على تطابق آراء العقلاء على مدح فاعلها و ذم تاركها.

نعم هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين و التقييح العقلائين، فان بعض الأعمال حيث إنه يؤثر فى كمال النفس و صفاله جوهرها لتجلى المعارف الإلهيه التى هى غايه الغايات من خلق الخلق فلا محاله لا يرى العقل بدّا منه فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث و لا التحسين و التقييح العقلائين، بل الضروره العقلية و اللابديّه الفعلية، و هذا أيضا أجنبي عما نحن فيه.

و لعله إليه يرجع ما أفاده (1) السيد العلامة الداماد «قدس سره» فى شرح هذه القضيّه المعروفه من أن الواجبات السمعيه الطاف فى الواجبات العقلية بملا-حظه أن الأعمال البدنيه و المناسك الجسديه توجب استعداد النفس لاشراق المعارف الربوبيه و العلوم الحقيقيه التى هى واجبات عقليه، فالواجبات السمعيه تقرب النفس إلى الواجبات العقلية و أن المندوبات السمعيه تقربها إلى المندوبات

ص: ٣٥٣

(١-١) لم نجده فيما عندنا من كتبه و رسائله.

العقلية مستشهدا في ذلك بقوله تعالى في الحديث القدسي: لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به.

هذا ما يقتضيه النظر القاصر في استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي إثباتا و نفيًا.

و أما ما قيل (١): في نفي الاستلزام من أنه مبنئ على تبعيه الأحكام الشرعية للمصالح و المفاسد في متعلقاتها و هي غير مسلّمه بل يكفى في حسنها كونها بنفسها ذوات مصالح، فلا كاشفية لها عن مصالح في متعلقاتها لتكون واجبات عقليه مستشهدا لذلك بالأوامر الامتحانية، حيث إنه لا مصلحة في متعلقاتها بل ربما يكون ذوات مفسده، و بأوامر التقيّه حيث إنه لا مصلحة فيما يوافق المخالفين: و بالأوامر التعبديه حيث إن المصلحة مترتبة على إتيان متعلقاتها بداعي الأمر، فلا مصلحة في ذوات المتعلقات.

فالجواب عنه أما عن أصل المبنى فبأن حقيقه الحكم هو الإنشاء المنبعث عن إرادته حتميه أو غير حتميه بدواع البعث و التحريك مثلا فانه الذي يدور عليه الإطاعة و العصيان الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب دون الإنشاء بدواع آخر كالتعجيز و التسخير و الإرشاد و أشباه ذلك.

فنقول: أما الإرادة التشريعيه و هو الشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الموجب لجعل الداعي نحوه حيث إن فعل الغير تحت اختياره و لا- يمكن تحصيله منه لا- بجعل الداعي المنبعث عنه الشوق المحرك للعضلات نحو الفعل، فلا يعقل تعلّقها بما لا يرجع منه فائده إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوّه من قواه، فان طبيعه الشوق سنخ طبيعه لا تتعلّق إلا بما يلائم المشتاق، و ليس الشوق من

ص: ٣٥٤

الأفعال ذوات المصالح حتى يمكن إيجاده لمصلحه في نفسه.

فتعلق الإراده بفعل من دون جهه موجه لها ترخيح بلا مرخيح لا ترجيح بلا مرخيح، و المفروض انه لا جهه مرجحه للإراداه فيه تعالى شأنه إلا الحكمه و المصلحه.

و أما الإنشاء بداعى البعث و التحريك فحيث إنه من الأفعال ذوات المصالح و المفسد فيمكن أن يوجد لمصلحه في نفسه، و دخل الفعل الخاص المقوم له في مصلحته غير كون الفعل ذا مصلحه باعته على الإنشاء بداع البعث فلا يجرى فيه البرهان الجارى في الإراده.

لكنه أيضا لا يعقل انبعائه عن مصلحه في نفسه من دون مصلحه في الفعل المبعوث إليه لوجه آخر، و هو أن الغرض الباعث على الإنشاء ربما يكون مقصودا بالذات و بالأصالة بحيث لا يكون له ما وراء هذا الغرض الحاصل بالإنشاء غرض آخر كالإنشاء بداعى الإرشاد فانه بنفس الإنشاء المزبور يحصل إظهار الرشد و الخير العائد إلى المخاطب من دون أن يكون هناك حاله منتظره، و كالإنشاء بداعى التعجيز فانه بإنشائه الخاص يظهر عجزه من متعلقه، و كالإنشاء بداعى التسخير فانه يسخره بنفس إنشائه.

بخلاف الإنشاء بداعى جعل الداعى فان إمكان الدعوه و إن كان غرضا قائما بالإنشاء المزبور، إلا أنه سنخ غرض تبعى يراد منه التسبيب إلى إيجاد فعل الآخر.

و مع عدم الغرض في فعل الغير يستحيل التسبيب إلى إيجاده و تحصيله منه، فالبعث الحقيقى و التحريك الجدى إلى فعل لا يعقل إلا بلحاظ ما في الفعل من الغرض الموجب لقيام المولى مقام إيجاده التسبيبي.

و بهذا يظهر تبعيته الأحكام الشرعيه للاغراض المولويه المنحصره في المصالح و المفسد القائمه بمتعلقاتها، و إن قلنا بخلو التكاليف الشرعيه عن

الإرادة التشريعيّة كما بيّناه مفصلاً في مبحث الطلب (١) والإرادة و أشرنا إليه في مسأله (٢) جعل الطريق.

و أما الجواب عن الأمثله المستشهد بها في المقام، فنقول: أما عن الأمر الامتحاني، فتحقيق القول في الامتحان و الاختبار منه تعالى مع عدم جهله بشيء هو أنّه ليس المراد من ظهور انقياد العبد لأوامره تعالى و هو الغرض من الأمر الامتحاني هو الظهور العلمى في مقام ذاته المساوق للعلم في مرتبه الذات، بل الظهور المساوق للفعليّه و التحقق المساوى للعلم الفعلى، و هو العلم حال الإيجاد، فان وجود كل شيء في نظام الوجود من مراتب علمه الفعلى فان وجود كل شيء بلحاظ ارتباطه بالعرض بالمبدأ الأعلى هو نحو حضوره له تعالى فكل موجود علم و معلوم باعتبارين، و مثل هذا العلم الفعلى الذى هو عين الحضور و الربط و الوجود مسبق بالعدم و يساوق التحقق و الثبوت و يتّصف بالسبق و اللحق الزماتيين كما أسمعناك في مبحث (٣) المشتق، فيمكن أن يكون حصوله غرضاً من الأمر.

و ظهور الانقياد و التمكين خارجاً لا يمكن أن يؤمر به بعنوانه لوجهين:

أحدهما عدم حصول الغرض من الأمر الامتحاني، لأنه إذا التفت إلى أن الفعل غير مطلوب منه جداً، و أن الغرض استعلام حاله و لو بالاشتغال بالمقدمات لم يكن إيجاد المقدمات مهمّاً عنده، فلم يحصل الغرض من كونه جدّاً منقاداً لإيجاد الفعل الذى يمتحن به لمكان صعوبته عليه.

و ثانيهما أن الانقياد للأمر لا يعقل إلا مع إحراز الأمر في نظره، فاذا قطع

ص: ٣٥٦

١-١) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٥١.

٢-٢) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ٥٥.

٣-٣) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٠٦.



بأنه لا غرض له في إيجاد الفعل و أنه لا أمر بذات الفعل حقيقه لا معنى لانقياده له، فلا محاله لا يعقل الأمر الامتحاني إلا بالنسبه إلى الإنشاء الظاهر في نفسه في البعث الحقيقي إلى الفعل، فبمثل هذا الإنشاء يمتحن عبده و يختبره.

فهذا الإنشاء الخاص و إن لم يكن كالإنشاء بداع الإرشاد من حيث حصول الغرض بنفس الإنشاء، بل الغرض لا يحصل إلا بقيام العبد مقام امتثال ما اعتقده بعثا.

لكنه ليس كالبعث الحقيقي بحيث يكون الغرض منه حصول ما تعلق البعث به، بل الغرض قيامه مقام الامتثال و فعلية ما فيه بالقوه من الانقياد و التمكين للمولى و لو بفعل بعض المقدمات القريبه.

فبالإضافه إلى ذات الفعل الذى لا- غرض فيه لا- بعث حقيقى أيضا، لفرض كون الأمر واقعا للامتحان لا للتحرىك الجدى. و بالإضافه إلى ما فيه الغرض و هو قيام العبد مقام الانقياد للمولى و فعلية ما فيه بالقوه من السعاده و الشقاوه لا بأس بالأمر به حيث لم يلزم منه عدم تبعيه الحكم لمصلحه فى متعلقه.

لكنه لا- بعث بالنسبه إليه واقعا أيضا لوجهين: أحدهما أنه بعد ظهور الإنشاء فى البعث الحقيقي كفى به داعيا فى نظر المكلف فيحكم العقل بلزوم الامتثال فيحصل به الغرض المولى و هو قيامه مقام الامتثال و مع حصول الغرض من البعث فى نظر المكلف لا موجب للبعث الواقعى نحو تحصيل الانقياد.

و ثانيهما: أن الإنشاء بداعى جعل الداعى واقعا إلى الانقياد بعنوانه غير معقول، فان انقداح الداعى إلى المجهول عنوانه المبعوث إليه محال فجعل الداعى محال، و قد عرفت أن ايصال البعث نحو الانقياد بعنوانه يلزم منه المحذوران المزبوران فراجع.

و أما عن الأمر الصادر على نحو التقية، فنقول: إن التقية تاره فى الأمر،

و أخرى فى الفعل المأمور به.

و بعبارة أخرى تاره يكون الأمر من باب التقيّه، و أخرى يكون الأمر بالتقيّه.

فعلى الأول لا أمر حقيقة بذات الوضوء الخاص مثلا، بل إما أمر حقيقة بغيره بنحو التوريه، أولا أمر حقيقة بشيء أصلا، بل يقصد مجرد التلفظ أو مع معناه الإنشائي المفهومى بداعى حفظ نفسه المقدسه عن شر المخالف.

و على الثانى فالأمر حقيقى منبعث عن مصلحه فى الفعل لا بذاته، بل من حيث إنه ينحفظ به نفس المكلف أو عرضه أو ماله فلم يلزم عدم تبعيّه الأمر الحقيقى للمصلحه فى متعلقه فى شيء من الفرضين.

و أما عن الأوامر التعديديه، فتحقيق القول فيها أن ذوات الأفعال التعديديه لها مصالح خاصه قائمه بنفسها من باب قيام المقتضى بالمقتضى، و أن الشرائط و منها قصد القربه إما من مصححات فاعليه الفاعل أو من متممات قابليه، القابل، فهى ليست دخيله فى مرحله الاقتضاء و من علل قوام المقتضى، و إلا لكان جزء لا شرطا بل، دخيله فى فعليه المقتضى من المقتضى.

و الشوق إلى الفعل باعتبار ما يترشح منه من الفائده القائم به، فكذا البعث المنبعث من الشوق المزبور، و ينبعث من الشوق إلى ما فيه الغرض شوق تبعى إلى ما له دخل فى فعليه الغرض، و كذا ينبعث بعث مقدّمى من البعث الأصيل إلى ما له دخل فى فعليه المبعوث إليه بماله من الفائده المترقبه منه، فتوقف فعليه المصلحه على قصد القربه لا يوجب عدم تعلق الأمر بما فيه المصلحه، و عدم انبعاثه عن مصلحه فى متعلقه.

و أما ما أجاب به شيخنا العلامة رفع الله مقامه فى فوائده (1) من أن الأمر

ص: ٣٥٨

فى التّعبدات قد تعلق بالراجحات بأنفسها فلم يتعلّق الأمر بغير ما هو حسن عقلا.

فلا يخلو عن شىء أمّا أولا: فلأن كل التّعبدات ليست راجحات بذاتها عقلا و إن كان بعضها من العبادات الذاتيه التى لو لم يؤمر بها لأمكن إتيانها عباده كالصلاه المركبه من أجزاء كلها راجحات عقلا.

و أما ثانيا: فلأن الأمر بالصلاه لم ينبعث عن رجحانها الذاتى بل عن المصلحه المترتبه عليها، فالركوع مثلا و إن كان تعظيما للمولى و هو حسن لأنه عدل فى العبوديه و إحسان إلى المولى، إلا أنه لم يؤمر به من حيث كونه إحسانا إلى المولى، بل من حيث كونه استكمالا للعبد و موجبا للانتهاء عن المنكر و الفحشاء مثلا، و المفروض ترتب هذه المصلحه على الركوع المأتى به بداع الأمر مثلا، فمجرد حسن الركوع ذاتا لا دخل له بتبعيته الأمر به لمصلحه فيه.

و أما ثالثا، فلأن الراجح بالذات لو لم يقصد بعنوانه لم يقع حسنا و لا راجحا فالركوع إذا لم يؤت به بعنوان التعظيم مثلا لا يقع حسنا، و إتيانه بداعى أمره لا يوجب وقوعه تعظيما فان قصد عنوانه الواقعى لا يوجب وقوعه معنونا بعنوانه.

و لذا لو أمر بركوع مردّد بين كونه مقصودا به التعظيم أو السخرية لا يقع الركوع تعظيما و لا سخرية إذا أتى به بداعى أمره على ما هو عليه واقعا، مع أنه لا شبهه فى ترتب الأثر عليه إذا أتى به بداعى الأمر.

فيعلم منه أن الركوع المأمور به ليس من حيث عنوانه التعظيمى مأمورا به، كما علم أن قصد عنوان التعظيم من طريق الأمر إجمالا غير معقول، فليس اعتبار قصد الأمر للتوصل إلى تحقق ذلك العنوان الحسن.

فالصحيح فى دفع الاشكال ما ذكرناه، و بقيه الكلام تطلب من غير المقام.

و لقد خرجنا بهذا المقدار عن وضع التعليقه إلا أن المسأله لما كانت مهمّه

معضله و لم يتعرض لها أستاذنا العلامة «رفع الله مقامه» في هذا الكتاب أحيينا التكلم فيها بأدنى مناسبة.

### —قوله «قده»: و صحه نصبه الطريق و جعله فى كل حال...الخ

قوله «قده»: و صحه نصبه الطريق و جعله فى كل حال...الخ (١).

حاصله أن نصب الشارع للظن: تاره بملاك حكم العقل بحجّيته، فهذا هو الذى يكون بلا موجب لحصوله بحكم العقل.

و أخرى بملاك آخر، فهذا لا مانع منه لعدم حصول موجب حكم العقل، بل لا يعقل مانعيه حكم العقل عنه لأنه مبنى على عدم نصب الشارع له، فمع نصبه له لملاك آخر غير مقدّمات الانسداد لا يعقل تماميه مقدّمات الانسداد الموجه لاستقلال العقل.

و لا يخفى عليك أن هذا البيان صحيح على تقدير إرادته المنجزيه و المعذريه من الحجّيه.

و أما إذا أريد جعل الإطاعه الظنيه بدلا عن الإطاعه العلميه فلا، إذ الإطاعه بحكم العقل دائما و لا مجال لتصرف الشارع فيها بوجه كما مرّ (٢) مفصّلا.

و قد مر سابقا (٣) أن الكشف عن الحجّيه بالمعنى الأول هو الصحيح و لا- استقلال للعقل بالحجّيه بالمعنى الأول و الكشف بالمعنى الثانى فى نفسه غير صحيح حيث إن أمر الإطاعه و العصيان و استحقاق الثواب و العقاب بحكم العقل العملى كما مر وجهه، فالحجّيه بهذا المعنى شرعا غير صحيحه لا بملاك حكم العقل و لا بغيره.

ص: ٣٦٠

١- (١) كفايه الأصول ٣٢١.

٢- (٢) فى التعليقه ١٤٤.

٣- (٣) فى التعليقه ١٤٤.

—قوله «قده»: و عليها فلا إهمال فى التّيجه أصلا... الخ

—قوله «قده»: و عليها فلا إهمال فى التّيجه أصلا... الخ (١).

تقرير الحكومه تاره من باب حكومه العقل فى مرحله التّبعيض فى الاحتياط.

و أخرى فى مرحله حجّيه الظن و التّنزل عن الإطاعه العلميه إلى الإطاعه الظّنيه.

أما الأولى، فمورد التّعميم و التّخصيص هى الظنون النافيه للتكليف فانها التى يرفع اليد فيها عن الاحتياط اللازم بحكم العقل، دون الظنون المثبته الموافقه للاحتياط، فاذا فرض (٢) أن العسر يرتفع برفع اليد فيها عن الاحتياط اللازم بحكم العقل دون الظنون المثبته الموافقه للاحتياط.

و إذا فرض أن العسر يرتفع برفع اليد عن الاحتياط فى طائفه من الظنون المقابله للاحتياط: فإن كانت متساويه غير متفاوتة موردا و مرتبه و سببا، فتعّين بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

و إن كانت متفاوتة من إحدى الجهات، فلا محاله يتعّين تلك الطائفه الراجحه من حيث المرتبه و المورد و السبب لرفع اليد عن الاحتياط فى موردها بنفس قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح التى هى من جمله المقدمات

ص: ٣٤١

(١ - ١) كفايه الأصول ٣٢٢.

(٢ - ٢) كذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قدس سره، لكن الصحيح: و إذا فرض، كما أثبتناه، و جواب إذا الشرطيه الأولى محذوف، فلا بدّ من تقدير (فهو) قبل قوله (و إذا) بناء على التصحيح المزبور، كما أنه يجب زياده (يرتفع) بعد قوله (أن العسر).

المؤدّيه إلى التبعض في الاحتياط.

فنقول: أما الترجيح من حيث المرتبه، فلأن احتمال الواقع في ضمن الظنون القويّه لعدم التكليف حيث إنه أضعف من احتمالها في غيرها، فهو أولى برفع اليد عن الاحتياط في غيره و إلاّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما التّرجيح من حيث المورد، فلأن موارد الدماء و الفروج، و شبهها حيث إنه علم اهتمام الشارع بها أزيد من غيرها، فرفع اليد عن الاحتياط في غيرها أولى، و إلاّ لزم ترجيح المرجوح.

و أما التّرجيح من حيث الأسباب، فلأن الظن بالاعتبار و إن لم يستلزم قوّه في مقام الاثبات كما في الأول و لا قوّه في مقام الثبوت كما في الثاني، لكنه يمكن التّرجيح به نظراً إلى أن الظن بحجّيه الظن بعدم التكليف مقتضاه الظن بعدم فعليّه التكليف و إن كان ثابتاً في الواقع.

بخلاف الظن بعدم التكليف فقط فانه لا ظن بعدم فعليّته على تقدير ثبوته واقعا.

فما يظن بعدمه و بعدم فعليّته على تقدير ثبوته أولى برفع اليد عن الاحتياط فيه مما ليس كذلك.

هذا ما يقتضيه حكومه العقل في مرحله التبعض في الاحتياط.

و أما الثانيه و هي حكومه العقل في مرحله حجّيه الظن بمعنى لزوم التنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظّنيه دون الشكويه و الوهميه، فنقول: إن مورد التعميم و التخصيص هنا هي الظنون الممثبه للتكليف لا- غير فان ما له إطاعه علميه تاره و إطاعه ظّنيه أخرى هي الواجبات و المحرمات المنتجّزه بالعلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي دون عدمها (1) الذي لا تنجّز له و لا

ص: ٣٦٢

---

(١-١) هكذا في المطبوعه، و في المخطوطه بغير خط المصنف قدس سره: دون عدمهما، لكن الصحيح: دون غيرهما.

إطاعه له أصلاً.

و لا يخفى عليك أن وجه لزوم التّرجيح مع وجود الرجحان لبعض الظنون على بعض: إما وفاء الظنون الراجحه بالمعلوم بالإجمال فلا مانع من جريان الأصول المورديّه في غيرها.

و إما وفاء الظنون الراجحه بمعظم الفقه فلا تتمّ المقدمه القائله بعدم جواز إجراء الأصل في معظم الفقه لكونه خلاف الضروره و خروجاً عن الدين.

و كلاهما غير صحيح: أما الأول، فلأنه مبنى على إمكان زياده الظنون المثبتة التي هي طرق إلى التكاليف المعلومه بالإجمال المنتجزه بسبب العلم الإجمالي عليها.

مع أنه محال لأن العلم الإجمالي بمائه تكليف لا يجامع الظن التفصيلي بأن تلك التكاليف مائه و خمسون.

و إذا فرض عدم زياده الظنون المثبتة على مقدار المعلوم بالإجمال، فلا موقع للتّرجيح و إن كان بعض الظنون أرجح من بعض.

سلمنا إمكان زياده المظنونات على مقدار المعلوم لكنه تجب الإطاعه الظّنيه بدلا عن الإطاعه العلميه بالنسبه إلى التكاليف المظنونه جميعاً لا- بمقدار المعلوم بالإجمال إذ كما تجب الإطاعه العلميه في أطراف العلم لا بمقدار المعلوم، كذلك يجب التنزّل إلى الإطاعه الظّنيه في أطراف الظن لا بمقدار المعلوم بالإجمال و إلاّ لم يحصل منه إطاعه ظّنيه للمعلوم بالإجمال، و ما لم يرتفع أثر العلم الإجمالي بإتيان ما يستقل العقل به لا مجال لإجراء الأصول المورديّه.

و التحقيق: أنه إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائه تكليف و العلم بعدم الزيادة واقعا، فلا محاله يستحيل الظن التفصيلي بأزيد من مائه تكليف، و حيث لا يزيد المظنون تفصيلاً على المعلوم بالإجمال فلا مجال للتّرجيح.

و إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائه تكليف مع احتمال مائه أخرى،

فحينئذ لا- تعين للمعلوم بالإجمال في نظر المكلف، كما لا- تعين له واقعا إذا كان التكاليف الواقعيه مائتين، فهو من المبهم لا من المجهول.

ولا- أثر لهذا العلم إلا- وقوع المكلف في مائه عقاب إذا ترك المحتملات، و لا- يقطع بسقوط مائه عقاب إلا- بإتيان تمام المحتملات من حيث إن مائه تكليف منجز لا على التعيين فيها.

و حينئذ يعقل فرض زياده الظنون على مقدار المعلوم بالإجمال، لكنه لا يعقل الظن بمائه و خمسين تكليف منجز لا على التعيين.

و ليس المورد من موارد الجهل و الاشتباه حتى يجب رعايه جميع الظنون لاشتباه المنجز بغيره لفرض الإيهام و عدم التعيين واقعا.

و حينئذ لا- يقتضى التنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنيه رعايه جميع المظنون، بل اللازم رعايه مائه منها، فيظن معه بسقوط عقاب مائه تكليف على تقدير المصادفه.

و عليه فيمكن فرض الترجيح موضوعا كما يجب عقلا فتدبر جيدا.

و أما الثانى: فلأن حديث الوفاء بمعظم الفقه أجنبى عن مسأله التنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنيه و إنما هو على الكشف بالمعنى الذى نقول به كما سيجىء إن شاء الله تعالى، و شأن المقدمه المزبوره ليس إلا بيان أن عدم الاطاعه العلميه لا يقتضى عدم الاطاعه رأسا، بل لا بد من رعايه العلم الإجمالى عقلا بنحو من أنحاء الاطاعه إما ظنيه أو شكيه أو وهميه.

و قد عرفت أن التنزل إلى الاطاعه الظنيه عقلا- يقتضى إطاعه المعلوم بالإجمال ظنا من دون اختصاص بمعظم الفقه. فعند (1) تحقق بما ذكرنا أنه بناء على حجيه الظن من باب حكومه العقل لا مجال إلا للتعميم سواء كانت الظنون

ص: ٣٦٤

---

(١- ١) كذا في النسخه المخطوطه بغير خطه قده و المطبوعه، و لعله تصحيف: فقد.



و مما ذكرنا في تقريب الحكومه بناء على التبعض و بناء على حجيه الظن تعرف أن ما أفاده أستاذنا العلامة «رفع الله مقامه» في المتن من الترجيح من حيث المورد و المرتبه يناسب الحكومه في مرحله التبعض لا في مرحله الظن، كما أن بعض كلمات الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل كذلك، فراجع.

ثم إنه على فرض التنزل و دوران الأمر عقلا بين العمل ببعض الظنون، فالترجيح من حيث المرتبه و المورد وجيه.

أما من حيث المرتبه فانه بعد انتهاء الأمر إلى العمل بالظن من حيث رجحان الاحتمال فيه و قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فكذا أرجح الظنين لاستحاله تأثير الأضعف دون الأقوى، فيتعين الظن الأرجح بنفس الملاك الذي يتعين به عقلا أصل الظن في قبال غيره.

و أما من حيث المورد، فلاشتراك المهم و غيره في المظنويه و زياده الأول على الثاني بالأهميه، فيختص الأول بالاطاعه الظنيه و يعمل في الثاني بالأصول المورديه.

و أما الترجيح بالأسباب، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم الترجيح، كما صرح به الشيخ الأعظم «قدس سره» مرارا، إلا أن صريح شيخنا «قدس سره» في تعليقه (1) المباركه على الرسائل إمكان الترجيح بخصوص التفاوت بالظن بالاعتبار.

و ما يمكن أن يقال: في وجه الترجيح به بناء على الموضوعيه و الطريقيه في ما ظنّ اعتباره شرعا. أنه على الأولى يظن بمصلحه بدليه فيه زياده على مصلحه الواقع المظنونه في كل ظن بالواقع.

و على الثانى يظن بمبرئته و معذريته شرعا دون ما لم يظن باعتباره.

فالعبره إن كانت بالغرض المظنون المولوى، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الأولى.

و إن كانت بتفريغ الذمه و سقوط تبعه الواقع، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الثانية فالمرجح ثابت على أى تقدير.

و لا يخفى عليك أن الأمر على الموضوعية على ما مر، إلا أن المبنى غير مسلم.

و أما على الطريقيه المحضه، فقد مر مرارا أن المبرئيه و المعذريه الواقعيه الجعليه بوجودها الواقعي لا أثر لها، فالظن بها ظن بما لا أثر له، فوجوده كعدمه.

نعم إذا فرض القطع بنصب الطريق المبرئ و المعذر و ظنّ تفصيلا بالتطبيق، فهو ظن باستحقاق العقاب على مخالفته، فإذا دار الأمر بين ترك مظنون العقاب و محتمله كان اتّباع مظنون العقاب أولى.

إلا أن التحقيق أنه غير مفيد أيضا، فانه إنما يفيد إذا كانت الحجّيه بحكم العقل بمعنى استقلال العقل بمنجزيه الظن، فحينئذ يصح أن يقال: إنّ مظنون الاعتبار فى مثل الفرض المتقدم مظنون العقاب فى نفسه فيقدّم على محتمله.

و أمّا إذا كانت الحجّيه بمعنى لزوم الاطاعه الظنيه بدلا عن الاطاعه العلميه و أن الأحكام الواقعيه متنجزه بالعلم الإجمالى، و أنه بعد إبطال الاحتياط كليّه يدور الأمر بين حصر الأحكام المنجزه فى دائره المظنونات أو غيرها من المشكوكات و الموهومات بالتنزل إلى الاطاعه الظنيه أو إلى الاطاعه الشكّيه و الوهميه، فاستحقاق العقاب فى دائره المظنونات بسبب تنجز الأحكام فى نفسها بالعلم الإجمالى مفروض، فلا- يوجب الظن باعتبار الظن شرعا تبعه أخرى للواقع حتى يوجب رجحان مظنون الاعتبار على غيره فتدبر جيّدا.

—قوله «قده»: و أما على تقرير الكشف فلو قيل... الخ (١).

اعلم أن الكشف يقَرَّر على وجهين: أحدهما على الوجه الذى سلكناه و شيدنا أركاناه و هو جعل المقدمات كاشفه عن نصب الشارع للظن بمعنى جعله منجزاً لواقعيته التى فرض عدم رفع اليد عنها لئلا يلزم نقض الغرض من عدم نصب الطريق، و حيث إن الطريق بوجوده الواقعى لا يعقل أن يكون منجزاً، فلا بد من وصول ما يعتبر منجزاً للواقع، و ليس الواصل بذاته المتعين فى نفسه فى وجدان العقل إلاّ- الاحتمال الراجح أو المساوى أو المرجوح، و حيث لا يعقل تأثير الأضعف أو المساوى دون الأقوى، فلا محاله يؤثر الاحتمال الراجح فى تنجيز الواقع.

فبهذا البيان ذكرنا أن أصل الظن هو المتعين للمنجزيه شرعا فى نظر العقل و هذا البيان بعينه جار فى خصوصياته، فما كانت متعينه فى نظر العقل أمكن دخلها فى المنجزيه شرعا فى نظر العقل لوصولها بنفسها، و ما لم تكن متعينه فى نظر العقل و إن احتمل دخلها بملا-ك آخر غير هذه المقدمات فى منجزيه الظن لا- يصح اعتبارها فى المنجزيه لعدم الوصول المعتبر فى المنجز بخصيصياته.

فان قلت:المعتبر مطلق الوصول سواء أ كان بهذه المقدمات لحجيه أصل الظن أو مقدمات انسداد أخرى، فيكفى فى الوصول ووصولها و لو بطريقها لا بنفسها.

قلت: حيث إن أصل الخصوصيه بملاك آخر غير هذه المقدمات غير معلوم فلا يجرى فيها دليل الانسداد، و من مقدمات العلم بأصل الخصوصيه حتى يجب تعيينها تفصيلا بالظن، و وجودها الواقعى لا اثر له حتى يكون احتمال مؤثراً، فلزوم التعيين بإجراء مقدمات أخرى فرع التعيين.

ص: ٣٦٧

و مما ذكر يظهر أن الكشف بهذا المعنى يساوق الحكومه فى إلغاء الخصوصيات التى لا تعين لها فى وجدان العقل، و أن مقتضاه التعميم من هذه الجبهه.

نعم يفترق الكشف عن الحكومه فى الخصوصيات المتعينه فى نظر العقل بحيث تكون موجه لرجحان بعض الظنون على بعض فى مقام الدوران، لما مرّ من عدم الدوران على الحكومه للزوم التنزل إلى الاطاعه الظنيه بقول مطلق.

بخلاف تقرير الكشف على هذا الوجه، فإن مقتضاه ليس لزوم التنزل إلى الاطاعه الظنيه شرعا بعد فرض تنجز الأحكام الواقعيه، بل مقتضاه جعل الظن شرعا منجزا للواقعيّات فلا- موجب للنصب إلا بمقدار لا يلزم من جراء الأصول المورديه فيما عداه خلاف الضروره من الدين، فاذا فرض وفاء الظنون القويّه بمعظم الفقه لم يكن موجب بمقتضى هذه المقدمات لجعل ما عداها منجزا للباقي.

و منه تعرف أن حديث جعل الظن حجه بمقدار يفى بمعظم الفقه إنما يناسب الكشف بهذا التقرير لا الكشف بتقرير آخر فضلا عن الحكومه كما أشرنا إليه.

ثانيهما الكشف على الوجه الذى سلكه القوم و هو الكشف عن جعل الشارع للاطاعه الظنيه بدلا عن الاطاعه العلميه للواجبات و المحرمات المنجزه بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي.

فان كان الكشف بملاك هذه المقدمات فقط، فلا محاله يساوق الكشف للحكومه تعميما و تخصيصا، لأن الكشف بهذا الوجه من باب الكشف اللّمى و هو كشف العله عن المعلول لاستحاله التلازم فى مرحله الكشف من دون تلازم بين المنكشفين.

و من الواضح أن سعه المعلول و ضيقه و عمومه و خصوصه تابعه للعله سعه

و ضيقا عموما و خصوصا.

و قد مرّ أن الصحيح هو التعميم على الحكومه فكذا على الكشف، و حيث إن التعميم بحكم العقل النظرى باقتضاء نفس هذه المقدمات فلا يكون مؤكّدا للإهمال.

نعم لو كان بحكم العقل العملى المأخوذ من مقدمات أخرى غير مقدمات الانسداد لكان مؤكّدا للإهمال و الوجه واضح.

و إن كان الكشف بملاك أعم من هذا الملاك نظرا إلى أنه لا ملزم بالالتزام بنصب الظن بهذا الملاك بل اللازم تأثير هذه المقدمات بضميمه قبح نقض الغرض فى نصب طبيعه الظن، و لا ينافى اقتضاء ملاك آخر لأخذ خصوصيته معه سببا و موردا و مرتبه.

فنقول حيث إن الخصوصيه بملاك آخر غير هذه المقدمات فاللازم حجّيه الظن الواصل و لو بطريقه لاستحاله وصوله بنفسه مع عدم اقتضاء هذه المقدمات لوصول الظن بخصوصيته الغير المتعينه بحكم العقل النظرى.

و حيث عرفت سابقا أن مبنى الكشف على مسلك القوم على جعل الشارع للاطاعه الظنّيه بدلا عن الاطاعه العلميه للأحكام الواقعيه المتنجزه، فالمقتضى لجعل مطلق الاطاعه الظنّيه بدلا عن الاطاعه العلميه ثابت، و الاقتصار على نوع خاص من الاطاعه الظنّيه كاشف عن رفع اليد عن الأحكام الواقعيه فى ضمن غير ذلك النوع.

فما لم يقد دليل على رفع اليد عنها فى غير ذلك النوع يتعيّن الاطاعه الظنّيه لنصبها مطلقا بدلا عن الاطاعه العلميه.

و إجراء مقدمات دليل انسداد أخرى فى تعيين الخصوصيه و إن كان كاشفا عن رفع اليد عن غير ذلك النوع الخاص من الاطاعه، إلا أنه لا ملزم بإجرائها إلا بعد العلم باعتبار خصوصيه غير متعينه فى نظر العقل و المفروض

عدم العلم بأصل اعتبارها و احتمال رفع اليد مع وجود المقتضى للاطاعه الظنيّه لا يجدى شيئا.

و منه يتضح أن مقتضى الكشف على هذا الوجه أيضا هو التعميم دون التخصيص و لو بإجراء مقدمات انسداد أخرى.

و قد عرفت أن حديث الوفاء بمعظم الفقه و اقتضائه الاقتصار على حجّيه الظنون الخاصّه الوافيه أجنبي عن الكشف المساوق للحكومته فراجع. و سيأتي إن شاء الله تعالى موارد الاختلاف بين ما سلكناه و ما سلكه شيخنا العلامة «قدس سره».

—قوله «قده»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه... الخ

—قوله «قده»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه... الخ (١)

لا- بد أولا- من بيان مبنى اعتبار الوصول و عدمه و اعتبار الوصول بنفسه و كفايه الوصول و لو بطريقه، ثم بيان ملاك الوصول بنفسه و الوصول و لو بطريقه، ثم بيان ملاك الإهمال و عدمه حتى يتضح ما أفاده «قدس سره» من أحكام الوجوه الثلاثه.

فنقول: أما من يقول بعدم اعتبار الوصول أصلا و كفايه نصب الطريق واقعا، فنظره إلى أن إيجاب العمل بالظن كسائر الأحكام الواقعيّه له مراتب من الإنشائيّه و الفعليّه و التّنجز، فكما أن إيجاب الصلاه فعليّ في حدّ وجوده الواقعي و بالعلم يتنجّز كذلك إيجاب العمل بالظن.

و وجه اعتبار الوصول على مسلك القوم أن الأحكام الطريقيّه و ضائف مجعول لرفع تحيّر المكلف في امثال الواقعيّات المجهوله، فلا معنى لجعل حكم طريقي واقعي مثلها في بقاء التّحير على حاله.

و على ما بيناه مرارا إن جعل الطريق سواء كان بمعنى جعله منجزا

ص: ٣٧٠

(١- ١) كفايه الأصول ٣٢٢.

للواقعات عند الإصابه و معذراً عنها عند عدم الإصابه، أو كان بمعنى جعل الحكم المماثل بداعى التحفظ على الأغراض الواقعيه بايصالها بعنوان آخر كالعامل بالخبر و نحوه، فلا محاله يتقوم بالوصول، إذ لا منجزيه و لا معذريه إلا بالوصول، كما أنه لا تصل الواقعات بعنوان آخر إلا بوصول الحكم المماثل ليكون وصوله بالحقيقه وصول الواقه بالعرض.

و إلا- فلو كان الحكم الطريقي بوجوده الواقعي قابلا- للمنجزيه و المعذريه أو قابلا- لأن تنحفظ به الأغراض الواقعيه لكان نفس الحكم الواقعي قابلا له فيلغو الجعل الآخر.

و هكذا الأمر إذا كانت حجيه الظن شرعا بمعنى جعل الإطاعه الظنيه بدلا عن الإطاعه العلميه إجمالا، فان مرجعه إلى تضييق دائره الأحكام المنجزه بسبب العلم الإجمالى و حصرها فى دائره المظنونات، فان الغرض إذا كان حصرها فى طائفه خاصه من المظنونات، فلا بد من وصول تلك الطائفه ليتضيق به دائره الأحكام المنجزه فيها، و إلا لما حصل هذا الغرض، و كان اللازم عليه عقلا الاحتياط فى أوسع من تلك الدائره.

نعم إذا كان الغرض دفع كلفه الاحتياط اللازم من الإطاعه العلميه بتعيين مرتبه من الإطاعه التى لا يلزم من الاحتياط فى أطرافها عسر لم يكن مانع من عدم وصوله.

و أما من يقول بكفايه الوصول و لو بطريقه، فلعل نظره إلى أن رفع التحير و تنجيز الواقه و تضييق دائره الأحكام المنجزه لا يدور مدار الوصول بنفسه بحيث لا يحتاج إلى إعمال طريق آخر، بل له تنجيز الواقه بطريقتين إلى ذات الظن بالمقدمات المزبوره و إلى خصوصيته بمقدمه أخرى، فالالتزام بخصوص الواصل بنفسه بلا ملزم و تخصيص بلا مخصص.

و أما من يقول باعتبار الوصول بنفسه، فلعله لا ينكر إمكان نصب طريق

خاصّ بطريقتين إلى ذاته و خصوصيته بنحو الكلّيّه، بل ينكره في خصوص المقام من حيث إن لزوم التعيين بإجراء مقدمات انسداد أخرى فرع التعيّّن، وإذا فرض عدم التعيّّن لعدم العلم بأصل الخصوصيّة فلا يجب التعيين.

بخلاف المتعيّن في نظر العقل أو بالاجماع على الملازمه فانه لا بأس به.

و مجرد احتمال خصوصيّة لا- يوجب جريان مقدمات الانسداد الصغير في مرحله التعيين إلا- بتوهم أن احتمال الحجّج الواقعيّه بحيث لو تفحص عنها لظفر بها منجز للحجّج الواقعيّه و مانع عن إجراء الأصول الموردّيّه. و هو فاسد لان مورده ما إذا تفحص عنها لظفر بها و هنا ليس كذلك إذ ليس هناك طرق واقعيّه قائمه على حجّج الظن الخاص و اعتبار الخصوصيّة في الظن على تقدير حجّيته بدليل الانسداد حتى إذا تفحص عنها ظفر بها، فاحتمال الخصوصيّة التي لا طريق إليها لا يكون منجزا حتى يمكن تشكيل مقدمات الانسداد بلحاظ تنجز الخصوصيّات الواقعيّه ليجب تعيينها بالظن.

فالصحيح من هذه الشقوق الثلاثة في خصوص المقام هو حجّج الظن الواصل بنفسه.

و أما ميزان الوصول بنفسه و الوصول و لو بطريقه على ما يستفاد من مجموع كلماته في الكتاب و في تعليقه الأنيقه (1) على الرسائل، فهو أن نفس طبيعه الظن واصله بنفسها إنما الكلام في خصوصيّاته بنظر الشارع، فما لا- يحتاج في تعيينه إلى إجراء مقدمات انسداد أخرى سواء كان متعيّنا في نظر العقل كقوه الظن و كونه مظنون الاعتبار أو كان قدرا متيقنا من نتيجته دليل الانسداد كالخبر الصحيح الأعلاني بسبب الإجماع على التلازم بين حجّيته شرعا و حجّيه الظن في الجملة بدليل الانسداد فهو داخل في الواصل بنفسه، فالخصوصيّة

ص: ٣٧٢



المتعيّنه بأحد أنحاء التعين واصله بنفسها، و الخصوصيّة التي يجب تعيينها بإجراء مقدمات انسداد أخرى، فهي واصله بطريقها.

و السر في ذلك بحيث لا يؤول الأمر إلى مجرد التّسميه و الاصطلاح-أن دليل الانسداد بلحاظ الاستلزام العقلي بين مقدّماته و حجّيه الظن شرعا-دليل عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي.

فكل خصوصيّة يكون دليل الانسداد بالأخره دليلا على حجّيه المتخصّص بها: إمّا لمكان ما هو كالقرينه الحافّة بالكلام بحيث يصح للمولى الاتّكال عليه كالمتعين في نظر العقل الحاكم باستلزام المقدمات لحجّيه الظن شرعا كقوه الظن، فدليل الانسداد بلحاظ ما هو كالقرينه التي يصح الاتّكال عليها-دليل على حجّيه الظن المتخصّص بتلك الخصوصيّة المتعيّنه في نظر العقل.

و إمّا لمكان التلازم المستفاد من الاجماع خارجا، فانه و إن لم يكن كالقرينه الحافّة بالكلام لكنه حيث إن دليل الملزوم عنده «قدس سره» كما سيجيء إن شاء الله تعالى دليل على اللازم، فدليل الانسداد دليل بالأخره على حجّيه هذا الظن المتخصّص بالخصوصيّة المتيقّنه من نتيجته دليل الانسداد.

و أمّا ما كان غير متعين في نظر العقل الحاكم بالاستلزام و لا لازما لحجّيه الظن في الجملة الثابت بدليل الانسداد، فلا محاله يكون الدليل عليه غير هذا الدليل العقلي، فلا يكون واصلًا بنفسه بل بطريق آخر. هذا ما يقتضيه التدبّر في مجموع كلماته «قدس سره» و سيجيء إن شاء الله تعالى ما عندنا.

و أمّا ميزان الإهمال و عدمه عنده قدس سره فنقول: الإهمال بمعنى عدم التّعيين تاره يلاحظ من حيث الخصوص و أخرى من حيث العموم، فالنتيجه تاره متعيّنه من حيث كونها عامّة، و أخرى من حيث كونها خاصّة، و في قباليهما الغير المتعيّنه من إحدى الجهتين، و ملاك التّعيين من حيث الخصوص عدم لزوم نقض

الغرض من إرادته و ملاك التعيين من حيث العموم لزوم الخلف من عدم إرادته.

توضيحه إن قلنا: بأن الحجج واقعا هو الظن الواصل بنفسه بماله من الخصوصية فكل خصوصية كانت متعينة في نظر العقل أو كالتعيين من حيث الملازمة التي مذكرها حيث إنها واصلها، فيمكن دخولها واقعا و للشارع الاتكال على وصولها عقلا في دخولها شرعا.

و إن لم يكن الخصوصية المتعينة متعينة عقلا فلا محاله يكون النتيجة عامه عقلا و إلا لزم الخلف من إرادتها إذ المفروض تعلق الغرض بنصب الواصل بنفسه.

و إن قلنا: بأن الحجج هو الظن الواصل و لو بطريقه فيزيد هذا الشق على الشق السابق بصحة دخل الظن بالاعتبار الممكن إثباته بإجراء دليل انسداد صغير في تعيين الخصوصية المحتملة التي لا- تعين لها بنفسها عقلا- حيث لم يلزم من إرادتها نقض الغرض، لتعلق الغرض بوصولها الأعم من وصولها بنفسها أو بطريقها و المفروض وصولها بطريقها.

نعم إذا كان الخصوصية المحتملة لا تتعين حتى بدليل انسداد آخر كانت النتيجة عامه و إلا لزم الخلف.

هذا كله في العموم و الخصوص من حيث الأسباب و الموارد على الوجهين.

و أما من حيث المرتبة، فالنتيجة خاصه دائما، إذ فرض المرتبة فرض التفاوت بالقوه و الضعف، دون فرض الأسباب و الموارد فانه يجامع التعيين من حيث العموم و الخصوص معا. فهذا معنى الإهمال أي عدم التعيين من حيث العموم.

و أما ما أفاده «قدس سره» هنا من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل بنفسه و الواصل و لو بطريقه، فهو بحسب الظاهر مناف لما سيحییء إن شاء الله تعالى منه «قدس سره» من ابتناء الترجيح بالقوه على حججه الواصل بنفسه

و ابتناء المنع على حجّيه الواصل و لو بطريقه و لو لم [\(١\)](#) يصل أصلا.

و يمكن دفع المنافاه بأن ما ذكره «قدس سره» هنا حكم طبعى للظن القوى بالنسبه إلى الضعيف أى الظن القوى بما هو قوى يتعين فى قبال الضعيف، و ما سيأتى إن شاء الله تعالى منه «قدس سره» مبنى على التّرجيح بملاحظه جميع العوارض فانه ربما يكون الظن الضعيف مضمون الاعتبار مثلا.

فعلى القول بحجّيه الواصل و لو بطريقه يمكن إجراء دليل انسداد آخر لتعيينه، و تعين القوى من حيث صحّه اتّكال الشارع عليه بعدم نصب الدال على خلافه، فمع نصب الدال على خلافه لوصوله بطريقه لا مجال للتّعيين الفعلى، فانه دليل حيث لا دليل على خلافه، فتدبر جيّدا.

نعم إذا كان الظن الضعيف مضمون الاعتبار شرعا و قلنا: بأن مضمون الاعتبار أيضا متعين فى نظر العقل فى قبال مشكوك الاعتبار، فلذلك من القوى و الضعيف جهه تعين فى نظر العقل، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر عقلا، فلا يتعين شىء منهما شرعا، و مقتضى حجّيه الواصل بنفسه حجّيه الكل لعدم التّعين و للزوم الخلف من عدم الحجّيه.

و ما ذكره رحمه الله فى حكم الظن القوى و ما سيذكره فى حكم مضمون الاعتبار حكم طبعى بلحاظ نفسهما لا بلحاظ تعارض الجهتين أيضا.

هذا كلّه فى حكم التّتيجه بناء على اعتبار الوصول بأحد الوجهين.

و أما بناء على القول بحجّيه الظن و لو لم تصل خصوصيّته، فقد عرفت إهمالها خصوصا و عموما، فلا بد من الاحتياط فى أطراف ما يحتمل اعتباره بعد العلم الإجمالى بنصب ما لا طريق إلى إثباته و لا إلى نفيه.

ص: ٣٧٥

---

١ - ١) هكذا وردت العبارة فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قدس سره، و الصحيح قوله (و لو بطريقه) أو: الطريق و لو لم يصل أصلا، كما فى عبارته الكفايه.

و مع لزوم العسر يجب التّنزل إلى حكمه العقل بالاستقلال، و ليحمل كلامه «قدس سره» على إرادته حكمه العقل في باب تعيين المنصوب شرعا لا- حكمته في باب الحجّيه رأسا لثلا- يورد عليه كما عن بعض أجله العصر (١) بأن القائل: بالكشف لا يرى الحكمه للعقل، و إلا- لما التزم بلزوم نصب الظن شرعا، بل غرضه ره حكمه العقل في باب التعين بالأخره كما أفاد نظيره في الواصل بنفسه في تعليقه الأنيقه (٢) حيث ذكر أن العقل هو الحاكم بالتعيين.

و أما ما ذكره المورد من لزوم إجراء مقدمات الانسداد أيضا في تعيين الطريق المنصوب الواقعي.

فلعله غفله عن مبنى القول بحجّيه الطريق و لو لم يصل، فإنه عليه لم يتعلق غرض بوصوله، و لذا لا- مانع من بقائه على إهماله و إجماله.

فمجرد انسداد باب العلم و إبطال الاحتياط لا ينتج حجّيه الظن في مرحله التعيين ما لم ينضم إليه قبح نقض الغرض من عدم حجّيه الظن في مرحله التعيين و إلا لا موجب لنصبه.

و حيث إن المفروض عدم تعلق الغرض بوصوله و إلا- لكان داخلا- في نصب الواصل و لو بطريقه و هو خلف، فلا مجال حينئذ لإجراء مقدمات انسداد أخرى لحجّيه الظن من باب الكشف.

هذا ما ينبغي بيانه في توضيح مرامه زيد في علو مقامه.

و فيه مواقع للنظر: منها أن كاشفیه المقدمات عن نصب الظن شرعا من باب الكشف اللّمي، و هو كشف العله عن المعلول لاستحاله كشف شيء عن شيء حقيقه إلا بسبب الملازمه بينهما بالعتيه و المعلوليه أو المعلوليه لثالث، و ليس هنا إلا لاقتضاء هذه المقدمات لنصب الشارع على القول بصحّه التقرير على

ص: ٣٧٦

١- ١) هو المحقق الحائري، درر الفوائد ٤١٧/ و ٤١٨.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول ٩٠/ و ٩١.

وجه الكشف كما هو المفروض هنا.

و من الواضح أنه لا إهمال في العله، فلا إهمال في المعلول لعدم تعقل الإهمال في الواقعات فيتبع المعلول سعه و ضيقا لعلته.

فاذا كانت المقدمات عله لحكم العقل بحجيه الظن، فحيث إنه لا مجال لاحتمال ملاك آخر لإضافه خصوصيه من الخصوصيات التي لا تقتضيها طبع تلك المقدمات و إلا لانضم إلى المقدمات، فلا محاله يستقل العقل بحجيه الظن عموما أو خصوصا.

و إذ كانت المقدمات عله لنصب الشارع للظن، فنفس تعين الظن للنصب دون غيره من الشك و الوهم هي نتيجة المقدمات.

و أما إضافه خصوصيه إليه بملاك آخر في نظر الشارع، فهو أمر يعقل احتمالها لكنها أجنبيه عن المقدمات و عن مقتضاها.

فالمقدمات بالإضافه إلى نتائجها و مقتضاها غير قابله للاهمال، بل هي تقتضى تعين كل ظن بالإضافه إلى كل شك و وهم بما هما شك و وهم للنصب شرعا، و بالإضافه إلى خصوصيه أخرى بملاك آخر أجنبي عن المقدمات لا اقتضاء لاستحاله كشفها عن تعين الظن بخصوصيه واقعيه مجهوله، لعدم الملازمه بينها و بين الظن المتخصص بخصوصيه مجهوله، لاستحاله العليه لأمر مهمل.

بل قد عرفت تعين العله للعليه و المعلول للمعلوليه في نظر الحاكم بالعليه و المعلوليه لأذن النتيجة و إن كانت شرعيه، إلا- أن الحاكم باستلزام هذه المقدمات لحجيه الظن شرعا هو العقل.

و لا فرق في عقليه الدليل بعقليه استلزام المقدم للتالى بين الحكومه و الكشف كما تقدم (1) في أول دليل الانسداد.

ص: ٣٧٧

فلا كاشفِيه للمقدمات عن حجّيه الظن المتخصّص بخصوصيّه واقعيّه حتى يتصور الإهمال بل بالإضافة إلى مقتضاها متعيّن عموماً أو خصوصاً، و بالإضافة إلى غيره لا مقدميّه و لا كاشفِيه حتى يتصوّر الإهمال.

و منه يظهر أن حجّيه الطريق و إن كانت تنقسم إلى الأقسام الثلاثة: في نفسها، إلا أن نتيجه دليل الانسداد لا تجرى فيها الشقوق المتقدمه، لأن الوصول بنفسه و بطريقه و عدمه مطلقاً إنما يتصور هنا في الخصوصيّات المنضمّه إلى الظن بملاك آخر.

و قد عرفت أن المقدمات أجنبيّه عن خصوصيّات الظن بملاك آخر، و نتيجهتها بنفسها تعيّن نفس الظن في قبال الشك و الوهم للنّصب شرعاً، و هو أمر مفروض الوصول و لا طريق إلى سعه الغرض من النصب و ضيقه إلا هذه المقدمات، و هي كما مرّ كاشفه لِمَا من نصب الظن بما هو ظنّ في قبال الشك و الوهم بما هما شك و وهم من دون إهمال لا في طرف العلّه و لا في طرف المعلول، فتدبرّه فإنّه حقيق به.

و منها: سلّمنا أن معنى الإهمال لا اقتضائيّه المقدمات عن اعتبار الخصوصيّات إلا أنها مهمله بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصيّه و عن اقتضاء عدمها، فكما أن إثبات الخصوصيّه إما بما هو كالقرينه الحافه بالكلام، أو بالإجماع على الملازمه أو بإجراء دليل الانسداد ثانياً و ثالثاً، فكذلك نفي تلك الخصوصيّه و إثبات التعميم بعدم خصوصيّه محتمله، أو بعدم وصولها بنفسها، أو بعدم وصولها بطريقها فان كل ذلك بضميمه البرهان، و هو لزوم الخلف عن اعتبارها، فيحكم بالتعميم لا باقتضاء نفس المقدمات للتعميم.

و منها: أن لزوم الاقتصار على الظن الاطمئنانى الوافى بمعظم الفقه لإمكان اتّكال الشارع على تعيّنه في نظر العقل إنّما يصح على الكشف بالوجه الذى ذكرناه، و هو جعل الظن منجراً للواقعيات التى لم يرفع الشارع يده عنها

لكونه مخالفا للضرورة من الدين كما قدّمنا بيانه.

و أما على الكشف بمعنى جعل الاطاعه الظنّيه للأحكام المنجزه بدلا عن الاطاعه العلميه، فلا يصحّ، وذلك لأن المتعين في نظر العقل الاطاعه الظنّيه بعد التنزل عن الاطاعه العلميه، فكما لا يجدى في الاطاعه العلميه كونها بمقدار يفى بمعظم الفقه كذلك في الاطاعه الظنّيه، و مجرد كون الملاك في الظن القوى أقوى من الظن الضعيف لا يوجب الاقتصار في مقام الاطاعه عليه، بل أقوائيه الملا-ك إنما تجدى في مقام الدّوران و لا- دوران في نظر العقل في مقام الاطاعه حتى يتعين في نظر العقل لكى يتكل عليه الشارع فتدبره جيّدا.

### —قوله «قده»: و لا بحسب الموارد...الخ

—قوله «قده»: و لا بحسب الموارد...الخ (١).

لا يقال: ما الفرق بين الحكومه و الكشف حيث حكم «قدس سره» بتفاوت الموارد في نظر العقل على الأول دون الثانى.

مع أن تعينه في نظر العقل يكفى في وصوله بنفسه كما في الظن القوى.

لأننا نقول: مورد التفاوت هناك الظنون النافيه في قبال رفع اليد عن الاحتياط في الموارد الغير المهمه.

و الكلام هنا في الظنون المثبتة للتكليف، و لا موجب لتعين مورد دون مورد للتنزل إلى الاطاعه الظنّيه في قبال الاطاعه الشكّيه و الوهميه فلا تغفل.

### —قوله «قده»: لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين...الخ

—قوله «قده»: لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين...الخ (٢).

لا يخفى عليك أن الإشكال في المتيقّن من وجهين.

أحدهما أن كونه متيقّنا بسبب الإجماع على الملازمه بين حجّيه الظن في

ص: ٣٧٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٢٢.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٢٣.

الجملة و حجيه الخبر الصحيح الأعلاني يوجب دعوى الإجماع بالأخره على حجيه الخبر المزبور، فالدليل على حجيه الظن الخبرى شرعى لا عقلى.

ثانيهما أن فرض كون المتيقن الاعتبار موجودا ينافى فرض انسداد باب العلم و العلمى، و هو الإشكال الذى تعرّض له شيخنا «قدس سره» هنا تبعا للشيخ (١) العلامة الأنصارى رحمه الله، و الأول أيضا اشكال تعرّض له (٢) الشيخ الأعظم رحمه الله فى طى ما أورده على تقرير الكشف.

و ما أجاب به شيخنا الأستاذ «قدس سره» يفى بدفع الإشكاليين، فان التيقن حيث إنه بلحاظ دليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون الدليل مبنيًا عليه و مانعا عن جريانه. و حيث إن دليل التلازم و هو الإجماع ليس دليلا على اللازم لبداهه أن صدق الشرطيه يجمع كذب طرفيها، فكيف يكون دليلا على أحدهما، بل دليل الملزوم دليل اللازم، فدليل الانسداد دليل المتيقن، فلا يلزم أن يكون الدليل شرعيًا بل عقلى.

و التحقيق أن الأمر كما أفيد بالنسبه إلى دفع الإشكال الثانى لأن حجيه الخبر معلقه على حجيه الظن بدليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون ممّا يتوقف على عدمه الدليل.

إلا- أنّ ما قيل: فى عقليه الدليل من أن دليل الملزوم دليل اللازم غير وجيه لأن مناط عقليه الدليل كما مر (٣) فى أول دليل الانسداد كون الدليل على الكبرى الكليه أو ما بمنزلتها عقليًا، و النتيجة من أفراد الكبرى الكليه فتتبعها فى العقليه و الشرعيه، فالمناط فى كون الاستلزام عقليًا أو شرعيًا بالدليل على

ص: ٣٨٠

١-١) فرائد الأصول المحشى ١/١٩٥.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى ١/١٩٣.

٣-٣) التعليقه ١٢٥.



و لذا قلنا: بأن المقدمات و إن كانت لكل منها كبرى عقليه أو شرعيه، إلا أن المقدمات حيث إنها بنحو القياس الاستثنائي مقدم القضيه و حجه الظن عقلا- أو شرعا بمنزله التالي فمناط عقليه الدليل عقليه استلزام المقدم للتالي، و هذا لا ربط له باستلزام المقدمتين للنتيجه حتى يقال: إنه دائما عقلي بل استلزام المقدم للتالي بمنزله الكبرى الكليه، فاذا كان استلزام المقدم للتالي عقليا كان ما هو بمنزله الكبرى الكليه عقليا.

و من الواضح أن وضع المقدم ربما يستند إلى شيء و وضع التالي إلى شيء آخر، مثلا- انخساف القمر مستند إلى الحس و حيلولة الأرض بينه و بين الشمس مستند إلى الحدس لدخول هذا الحكم في الحدسيات اليقيتيه، و كذا تغير العالم مستند إلى الحس و الحدوث مستند إلى البرهان.

فدليل ذات الملزوم ليس دليلا على ذات اللازم، بل دليل الملازمه عند وجود أحد المتلازمين دليل على الآخر، فان معنى الملازمه ثبوت أحد الأمرين عند ثبوت الآخر، فبسبب الملازمه يحكم بثبوت أحدهما عند ثبوت الآخر، و ما يرى من التلازم بين العلمين، فهو من جهه ثبوت الملازمه بين المعلومين، لا أن العلم بأحدهما علّه للعلم بالآخر ليكون سبب العلم بأحدهما سببا للعلم بالآخر.

لا يقال: ليس بابه باب التلازم ليرد عليه ما ذكر بل بابه باب تعيين ما هو الحجه بدليل الانسداد بالإجماع مثلا، فيكون تعيينا لما هو مدلول الدليل.

لأننا نقول: قد عرفت سابقا أن المقدمات عن اعتبار الخصوصيات لا اقتضاء، فلا يعقل الدلاله عليه واقعا حتى يكون الإجماع مثلا معينا لما هو مقتضى المقدمات، فتدبر جيدا.

—قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...الخ

—قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...الخ (١).

قد عرفت سابقا (٢) في بيان مقتضى الدليل على الحكمه عدم تعيين مضمون الاعتبار لعدم كون الملاك فيه أقوى ليكون كالظن القوى حتى يكون له تعيين عقلى ليصح الأتكال عليه شرعا على الكشف. و منه ظهر ما فى دعوى القطع بكونه حجه على أى حال فراجع ما تقدم.

—قوله «قده»: و كان منع شيخنا العلامة...الخ

—قوله «قده»: و كان منع شيخنا العلامة...الخ (٣).

قد مر (٤) مفصلا منافاته لدعوى مساواه القول بحجّيه الواصل بنفسه و الواصل و لو بطريقه فى الترجيح بالقوه، و قد مرّ دفع المنافاه بينهما فراجع.

—قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع...الخ

—قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع...الخ (٥).

فانه مزيل للشك فى المسأله الفرعيه، فلا يجب الاحتياط فيها، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فانه لا يجوز رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه بالاحتياط فى الأخذ بالظنون النافيه.

مع أن الاحتياط فيها لأجل التحفظ على الواقعيّات المنجزه بالعلم الإجمالى الموجب لجعل الظن حجه فيها حتى تمتثل امثالا ظنيا، فتدبر.

ص: ٣٨٢

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٢٣.

١-٢ (٢) التعليقه ١٤٧.

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٣٢٤.

٤-٤ (٤) التعليقه ١٤٩.

٥-٥ (٥) كفايه الأصول ٣٢٤.

—قوله «قده»: و تقريره على ما في الرسائل

—قوله «قده»: و تقريره على ما في الرسائل (١)... الخ (٢).

تعميم الإشكال لصوره الاحتمال بملاحظه أنه لا ثمره عمليّه لتوجيهه في خصوص الظن القياسي مع القطع بالمنع، بخلاف ما إذا عمّمناه لصوره احتمال المنع فانه مناف لاستقلال العقل بحجّيه الظن مطلقا.

و تقريب الإشكال أن استلزام المقدمات لحجّيه الظن بنحو القياس الاستثنائي من باب استلزام المقدم للتالي عقلي كما مر، فلو لا عليه المقدم للتالي بنحو التاميه لا يتحقق الاستلزام العقلي.

و حيث إن التالي قبح ترك الاطاعه الظنيّه، فممنوع الشارع عن الاطاعه الظنيّه بالظن القياسي يلزم منه أحد محاذير ثلاثه: إما عدم تماميّه الملاك في الظن بما هو ظن و هو خلف لفرض الاستلزام العقلي و وصول النوبه إلى حجّيه الظن بما هو.

و إما انفكاك المعلول عن علّته التامه و هو محال.

و إمّا ارتكاب الشارع للقيح بترجيح غير الاطاعه الظنيّه على الاطاعه الظنيّه، مع أن المفروض أن الظن بما هو ظن مقدم على الشك و الوهم لرجحانه عليهما فتقديمهما عليه ترجيح المرجوح على الراجح.

و حيث يستحيل صدور القبيح من الحكيم تعالى و يستحيل انفكاك المعلول عن علّته التامه، فلا محاله يكون الاختلال في الملاك، فيكشف عن عدم تماميّه الملاك، و مع عدم تماميّه الملاك كيف يعقل الاستلزام العقلي بين المقدم

ص: ٣٨٣

١-١) فرائد الأصول المحشّى ٢١٣/١.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٢٥.

و التالي.

ولا يخفى أن فرض التخصيص في الدليل العقلي بملاحظه المحذور الثاني دون الأول و الثالث، يفرض عدم قبحه من الشارع تخصيص في الدليل لا فرض عدم تماميه الملاك و لا فرض صدور القبيح بل الأول خلف و الثاني محال آخر لمنافاته لفرض الحكمه المانع عن اختيار القبيح.

و منه تعرف أن مجرد الالتزام بوجود ملاك الحجيّه لا يستلزم التخصيص في الدليل العقلي، لإمكان فرض الالتزام بقبحه حتى على الشارع مع الالتزام بصدور القبيح منه، فعدم الالتزام بقبحه عليه تخصيص لا الالتزام بصدور القبيح منه، فإنه محال آخر لا ربط له بالتخصيص في الدليل العقلي، فتدبر جيداً.

**—قوله «قده»: بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود و لا علمي... الخ**

—قوله «قده»: بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود و لا علمي... الخ (١).

فمع المنع عن الظن القياسي يفتح فيه باب العلم أو العلمي.

و من الواضح أن ما كان ثبوته معلقاً على عدم شيء لا يعقل أن يكون مانعاً عن ثبوته، إذ لا مانع له إلا في فرض ثبوته، و لا ثبوت له إلا في فرض عدم الشيء المعلق عليه، فكيف يعقل ثبوته في فرض ثبوت ذلك الشيء حتى يمنع عن ثبوته.

فمانعيه حكم العقل عن المنع عن الظن القياسي ممتنع.

أن مانعيه المنع عن الظن القياسي عن استقلال العقل بحجيّه الظن مطلقاً حتى الظن القياسي ممتنع إذ لا ثبوت لحكم العقل مطلقاً مع فرض ثبوت المنع حتى يمنع عن ثبوته.

و الجواب عنه أن فرض التعليق على عدم المنع و إن كان مقتضاه ذلك إلا

ص: ٣٨٤

ان الكلام فى صحه التعليق.

توضيحه: أن ما هو مقدمات دليل الانسداد (1) هو الانسداد الكلى فى معظم الأحكام الغير المنافى للانفتاح الجزئى، و الظنون إذا كانت متساويه فى نظر العقل يكون كلها حجّه و إن زادت على ما يفى بمعظم الأحكام للزوم الترجيح بلا مرجح و التّعين بلا معيّن من فرض العمل بما يفى بمعظم الأحكام فى ضمن طائفه خاصّه من الظنون.

فالمنع عن الظن القياسى و إن كان يوجب الانفتاح الجزئى الموجب لخروجه عن المعظم الذى فرض انسداد باب العلم فيه.

إلا أن الكلام فى صحه المنع الموجب لذلك، لا من حيث لزوم تفويت المصالح الواقعيّه فى صوره الإصابه أو اجتماع الحكمين المتنافيين و أشباه ذلك مما يتصوّر فى الأمر بالعمل ببعض الظنون فى صوره انفتاح باب العلم حتى يقال:

بأنه إشكال برأسه يجرى نظيره فى الأمر بالعمل بالظن شرعا أيضا، بل من حيث إنّ تساوى نسبه الظنون فى نظر العقل مع فرض الانسداد الوافى بحجّيه الظن عقلا يمنع عن المنع عن خصوص ظن و إخراجه عن دائره الظنون المتساوى النسبه، فإبداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور، حيث لا يصح المنع إلا مع التفاوت، فكيف يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجّيه الظن على عدم المنع.

فلا محيص عن إبداء التفاوت الموجب لصحه المنع و لاختصاص الملاك العقلى بغيره.

ص: ٣٨٥

---

١ - ١) كذا وردت فى النسخه المطبوعه، و ليس عندنا نسخه مخطوطه من هذا الموضع من التعليقه و لو من غير خط المصنف قدس سره لتكون مقياسا فى مقام التصحيح، لكن الصحيح: ما هو من مقدمات الانسداد.

فنعول: إن في كل ظن من الظنون حثيثين شخصيه و نوعيه: الأولى غلبه احتمال ثبوت الواقع على احتمال عدمه، و هذه الحثيه ذاتيه للظن لا- يعقل تفاوت ظنّ دون ظنّ فيها و إن كان يقوى الاحتمال الغالب و يضعف إلا أن أصل الغلبه على احتمال العدم محفوظ في الجميع.

الثانيه غلبه صنف من الظنون من حيث المطابقه للواقع، لا في نظر الظان على صنف آخر من الظنون، فيكون صنف من الظن غالب المصادفه مع الواقع واقعا، و صنف آخر منه غالب المخالفه للواقع واقعا، و ما يستحيل خلافه في نظر الظان هو الأول دون الثاني، فان من يظن من القياس بثبوت شيء واقعا يظن بإصابته شخصا للواقع، لا أنه يظن باصابه نوعه للواقع، بل يقطع بمخالفه نوعه في الواقع و إن كان هذا الشخص في نظره مظنون المصادفه، لكنه لا عبره بظن إصابته المتقوم به الظن بالثبوت فانه شخصي لا نوعي.

و من المعلوم أن حكم العقل بالنتزل من الاطاعه العلميه إلى الظنيه لا- من حيث مطلوبيه صفه الظن بالاطاعه في نفسه لكيلا تتفاوت فيه أفراد الظنون، بل لأجل مراعاة الأحكام الواقعيه المعلومه بالإجمال، و إنما يكتفى بالاطاعه الظنيه لأجل غلبه إتيان الواقعيات في ضمن المظنون لغلبه مصادفتها واقعا.

فاذا فرض أنّ صنفا مخصوصا من الظنّ غالب المخالفه مع الواقع واقعا في نظر العقل، فلا محاله لا يرى موافقه للأحكام الواقعيه غالبا حتى يستقل بالنتزل إلى مثل هذه الإطاعه الظنيه، بل يستقل بالاطاعه الظنيه بالظنون الأخر التي بمقتضى طبعها غالب المصادفه مع الواقع.

و كما أن هذه الخصوصيه إذا استقلّ بإدراكها العقل يستقلّ بالنتزل إلى الاطاعه الظنيه بغير الصنف المتخصّص بتلك الخصوصيه كذلك إذا كشف عنها الشارع فما به التفاوت تلك الخصوصيه المنكشفه بمنع الشارع لا نفس منعه فتمام ملاك الحجّيه في نظر العقل غلبه الإصابه شخصا و نوعا لا خصوص الأولى

المقوّمه لكل ظن.

لا يقال: إذا كان همّ العقل الإتيان بالواقع فحيث يظن بالواقع فهو مع قطعه بأن صنف هذا الظن غالب المخالفه للواقع يظن بأن هذا الظن شخصا من الأفراد النادره الموافقه للواقع فكيف يرفع اليد عنه.

لأننا نقول: ليس ترك موافقه الواقع فى شخص ظن تحفظا من الوقوع فى خلاف الواقع لعدم تميّز الأفراد الغالبه من النادره أمرا مستنكرا، بل يرى العقل أنه من اللازم عدم موافقه هذا الصنف من الظن، فإنه و إن كان بحسب الصورة إطاعه للأحكام ظنا، لكنه بحسب الواقع إضاعه للأحكام نوعا.

هذا كله فيما إذا كان النهى عن الظن القياسى نهيا طريقيا لم يلحظ فيه إلا غلبه مخالفته للواقع.

و أما إذا كان نهيا نفسيا حقيقيا منبعثا عن مفسده فى العمل بالظن القياسى كالأمر بالعمل بالخبر بناء على الموضوعية و السببية حيث يكشف عن مصلحه فى العمل به بعنوان عرضى و إن لم يكن مؤداه ذا مصلحه فى حد ذاته فالوجه فى خروج الظن القياسى عند العقل كشف النهى عن مفسده عرضيه فى جميع أفرادها.

و حيث إن حكم العقل بالاطاعه الظنيه لتحصيل الواقعيّات المتضمّنه للاغراض المولويه، فإذا فرض إدراك العقل و لو بواسطة الشارع تضمن موارد الظنون القياسيه لأغراض، مولويه أخر غالبه على الاغراض المولويه الذاتيه، فلا محاله لا يستقل بموافقه الظنون القياسيه المتضمّنه لاغراض مغلوبه لاغراض مولويه أخر، بل يحكم بترك موافقتها لزوما.

فما به التفاوت هذه الخصوصيه المستكشفه بمنع الشارع لا- نفسه فالاطاعه الظنيه المتضمّنه نوعا لاحكام الواقعيه المتضمّنه لاغراض مولويه غير مغلوبه لاغراض مولويه أخر هى التى يستقل بها العقل عند التنزل من الاطاعه

ص: ٣٨٧

العلميّه، لا كلّ إطاعه ظنّيّه و إن كانت نوعا غير متضمّنه للأحكام الواقعيّه، أو كانت متضمّنه لصد تلك الأغراض المولويه.

هذا ما هو التحقيق في صحه المنع و عدم منافاته لحكم العقل بحجّيه الظن.

و أما ما يقال (١): في وجه عدم المنافاه من أن وجه إلزام العقل بالعمل بما يظن كونه حكما واقعيّا تنجز الأحكام الواقعيّه بسبب العلم الإجمالي فما يظن كونه حكما منجزا مظنون العقاب، فالعقل يلزم بدفعه، و مع منع الشارع يقطع بعدم العقاب، فلا موضوع لحكم العقل.

فيندفع بأن منع الشارع لا يكشف عن عدم كونه مظنون العقاب ليكون كاشفا عن تفاوت الظن القياسي مع غيره في ذاتهما، بل بنفس المنع يزول الحكم، فلا- يبقى ما يظن بثبوتة فعلا ليكون منجزا معاقبا على مخالفته، و الكلام في صحه المنع المزيل للحكم المظنون فلا يقاس الظن بالعقاب بالخصوصيّة المستكشفه من النهي الطريقي أو النهي الحقيقي.

**—قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا... الخ**

—قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا... الخ (٢).

لا يقال: كيف و يجوز العمل بالظن و لا تجرى الأصول المورديّه كما هو مبنى حجّيه الظن.

لأننا نقول: عدم جريانها غير مستند إلى حجّيه الظن، بل إلى العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، فحجّيه الظن معلقه على عدم جريانها لا أنها مانعه عن جريانها.

ص: ٣٨٨

١- (١) القائل هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد ٤١٩.

٢- (٢) كفايه الأصول ٣٢٥.



—قوله «قده»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده... الخ

—قوله «قده»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده... الخ (١).

أى يستلزم فعلية جريان الأصل المنصوب فى مورد الظن المنهى عنه لفرض رفع الاطاعه العلميه و الظنّيه، فلا- مانع من جريان الأصل.

لا يقال: فعلية جريانه مستنده إلى رفع مانعه و هو تنجز (٢) العلم الإجمالى فرفع الاطاعه العلميه يصحح جريان الأصل.

لأننا نقول: قد مر (٣) فى مقدمات دليل الانسداد أن نتيجه المقدمات تضيق دائره الأحكام المنجزه فى المظنونات لا رفع التنجز الحاصل بسبب العلم الإجمالى و إلا- لم يكن مقتضى للتزل إلى الاطاعه الظنيه، فاذا فرض المنع عن الظن فى مورد كان معناه تضيق دائره المنجزات فى غير ذلك المورد فهو الموجب لفعلية جريان الأصول المورديه فيه.

—قوله «قده»: الا كالأمر بما لا يفيد... الخ

—قوله «قده»: الا كالأمر بما لا يفيد... الخ (٤).

فان المانع ليس إلا استقلال العقل بلزوم الاطاعه الظنيه بعد التزل عن الاطاعه العلميه.

فكما أن ترك الاطاعه الظنيه مناف لحكم العقل كذلك لزوم الاطاعه الوهميه و الشكيه بالعمل على طبق ما لا يفيد الظن مناف لحكم العقل بالتزل إلى الاطاعه الظنيه دون غيرها.

و كما يجاب عن الثانى بأنه لا حكم للعقل مع نصب الشارع كذلك يجاب عن الأول بأنه لا حكم للعقل مع منع الشارع.

ص: ٣٨٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٢٥.

٢- ٢) كذا فى نسخه المصنف، و الصحيح: تنجز.

٣- ٣) التعليقه ١٣٤ و ١٣٥.

٤- ٤) كفايه الأصول ٣٢٥.

و يمكن أن يقال: بالفرق بين المقامين فان مورد استقلال العقل بالاطاعه الظنّيه دون الوهميه و الشكّيه صورته دوران الأمر في باب إطاعه الواجبات و المحرمات المعلومه إجمالاً- بعد التّنزل عن الاطاعه العلميه بالاحتياط في جميع الاطراف بين اطاعه تلك التكاليف في دائره مظنونات التكليف و اطاعه تلك التكاليف في دائرتي الموهومات و المشكوكات من التكاليف، فيرجح الأولى على الثانيه لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما الاطاعه الوهميه أو الشكّيه زياده على العمل بمظنونات التكليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن، فلا ربط له بمورد الدوران الذي يحكم العقل بترجيح الاطاعه الظنّيه على غيرها بخلاف ترك اطاعه الظن بالتكليف في مورد فانه مناف لاستقلال العقل بلزومها.

نعم إذا فرض دوران الأمر في مورد بين وجوب القصر و وجوب الإتمام مثلاً- و كان وجوب القصر مظنوناً و كان على وجوب الإتمام أماره لا تفيد الظن فلا محاله يكون وجوب الإتمام موهوماً.

فالأمر بالاطاعه الوهميه دون الظنّيه كالمنع عن الاطاعه الظنّيه مناف لاستقلال العقل بلزوم الاطاعه الظنّيه دون غيرها في مورد الدوران.

لكن هذا الإشكال إنّما يتوجه في مثل هذا المورد بناء على أن معنى حكومه العقل بحجّيه الظن جعله منجزاً في هذه الحال كالعلم مطلقاً، فان منجزيه الأماره التي لا تفيد الظن في قبال المفيده للظن عين ترجيح المرجوح.

بخلاف ما إذا قلنا بأن تنجز التكليف الواقعيه بالعلم الإجمالي، و أن معنى حكومه العقل حكمه بلزوم التّنزل إلى الاطاعه الظنّيه في قبال الشكّيه و الوهميه فباب المنجزيه شرعاً غير باب اطاعه التكليف المعلومه ظناً، إذ مع الحجّيه الشرعيه على طرف يخرج الطرف عن دائره المعلوم بالإجمال فمنجزيه الأماره في غير دائره لزوم التّنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنّيه، فافهم

**—قوله «قده»: و استلزام إمكان المنع**

—قوله «قده»: و استلزام إمكان المنع (١) لاحتتمال المنع... الخ (٢).

قد مر مرارا أن الظنون إن لم تكن متفاوتة في نظر العقل يكون الكلّ حجه و إن كان زائدا على ما يفى بمعظم الفقه، فان تعيين ما يفى بالمعظم من بين الكل بلا- معين، فمن باب الترجيح بلا مرجح يحكم العقل بحجّيه الكل، فلا بد حينئذ من الالتزام بمانعيه احتمال المنع عقلا حتى يتعين ما لا يحتمل فيه المنع للاقتصار عليه مع وفائه بالمعظم.

و من الواضح أنه بناء على مبناه «قدس سره»- من توجيه خروج الظن القياسى بانتفاء مقدمه من مقدمات الدليل بالنسبه إليه و هو انسداد باب العلم و العلمى، فمع المنع عنه شرعا قد انفتح باب العلم و العلمى فيه، فيخرج عن مورد الاستلزام العقلى- لا يصح إلحاق احتمال المنع بالقطع به، بداهه عدم انفتاح باب العلم و العلمى إلا بوصول المنع لا باحتماله فالمانع عن تماميه المقدمات هو المنع الواصل دون غير الواصل، فلا- يندرج تحت عنوان عدم الحكم بالمقتضى عند وجود مقتضيه إلا- مع إحراز عدم المانع، فمع احتماله لا يحكم بوجود المقتضى حيث عرفت أن المانع هو المنع الواصل و هو جزما غير حاصل.

و هكذا بناء على ما ذكره «قدس سره» فى تعليقه الانيقه (٣) من أن همّ العقل تحصيل الأمن من تبعه الواقعيّات المنجزه، و مع منع الشارع لا يحصل الأمن من تبعه الواقع عند الاقتصار على موافقه الظن القياسى.

ص: ٣٩١

١- ١) فى نسخه المصنف: مكان المنع عنه.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٢٦.

٣- ٣) التعليقه على فرائد الأصول ٩٧.

فلا يمكن إلحاق الظن بالمنع و احتمالاه بالقطع به أيضا، لأن الإطاعة الظنيه في حد ذاتها موجه للظن بالفراغ عن تبعه الواقع.

فاذا قطع بالمنع شرعا كشف عن عدم كفايه الشارع بها في امتثال واقعياته المنجزه، فلا يستقل العقل بالاقصصار عليها.

بخلاف ما إذا لم يكن كاشف عن عدم كفايه الشارع، فان الإطاعة الظنيه في محتمل المنع و غيره على حد سواء في نظر العقل، لأن الملاك في نظر العقل تحصيل الظن بالفراغ عن الواقع، و كل ظنّ بالواقع يستلزم الظن بالفراغ عنه.

و احتمال المنع لا يوجب إلا احتمال عدم الفراغ في حكم الشارع، لاحتمال المنع عنه شرعا، لا أنه يستلزم عدم الظن بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبته إلى الشارع و غيره كما بيناه (1) مفصلا في مسأله الظن بالطريق.

و التحقيق ما قدمناه (2) من أن المنع إذا كان طريقيا يكشف عن غلبه مخالفه الطريق الممنوع عنه شرعا للواقع.

و إذا كان حقيقيا يكشف عن اشتماله على غرض مناف للغرض الأولى الذاتى: فبواسطه وصول المنع الطريقى أو الحقيقى ينكشف ما يتفاوت به الظن الممنوع عن غيره، و ما لم يصل سواء ظن بمنعه أو احتمال منعه لا ينكشف ما يتفاوت به ظنّ عن ظنّ في نظر العقل ليجب الاقتصار على ما لم يتطرق إليه احتمال المنع مع وفائه بمعظم الفقه، للزوم الترجيح بلا مرجح في نظر العقل الحاكم بحجبه الظن.

و سيجىء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام في المسأله الآتیه فانتظر.

ص: ٣٩٢

١-١) التعليقه ١٤٢.

٢-٢) التعليقه ١٥٦.

—قوله «قده»: لم خصصوا الإشكال...الخ

—قوله «قده»: لم خصصوا الإشكال...الخ (١).

قد تقدم (٢) ما يمكن أن يكون فارقا بين المقامين إلا أحيانا فراجع مع جوابه.

—قوله «قده»: و لا يكاد يجدى صحته كذلك...الخ

—قوله «قده»: و لا يكاد يجدى صحته كذلك...الخ (٣).

صحته الشيء في نفسه و إن لم تكن مقتضيه لصحته من جهة عارضه، لكنك قد عرفت أن ملاك صحته في نفسه واف بدفع الإشكال في صحته بلحاظ حكم العقل، و قد مرّ تفصيله فراجع (٤).

### في الظن المانع و الممنوع

اشاره

—قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص...الخ

—قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص...الخ (٥).

الإشكال: تاره بلحاظ أن الحكم بحجيه كلا الظنين محال و الحكم بحجيه إحداهما بلا مرجح قبيح فإما أن يبين المرجح لأحد الظنين أو يحكم بتساقطهما لاستحاله حجيه المتنافيين.

و أخرى بلحاظ أن حجيه الظن مع احتمال المنع عنه فضلا عن الظن لا يجتمعان بداهه منافاه القطع بالحجيه مع احتمال عدمها.

ص: ٣٩٣

١-١) كفايه الأصول ٣٢٦.

٢-٢) التعليقه ١٥٩.

٣-٣) كفايه الأصول ٣٢٧.

٤-٤) في التعليقه ١٥٦.

٥-٥) كفايه الأصول ٣٢٧.

و من الواضح أن الاستقلال في العنوان و تحرير البحث عنه بعد البحث عن المسأله السابقه يقتضى أن يكون محط النظر هي الجبهه الأولى كما عن شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره».

و عليه يبتنى على حججه الظن بالطريق و إلا فلا تمنع من تلك الحثيه حيث لا يترقب دخول الظن المانع.

و أما بناء على تحرير شيخنا العلامة الأستاذ «قدس سره» بما يوافق الجبهه الثانيه، فهو و إن كانت خلاف الظاهر ممن تعرض له بعد التعرض للبحث السابق لكنه لا- يبتنى على حججه الظن بالطريق بل لا يبتنى على حججه الظن بالواقع أيضا لإمكان قيام الظن المانع على عدم حججه الظن الممنوع القائم على حججه شيء.

و على أي حال فنحن نحزر البحث بكلتا الجهتين، فنقول: أما الإشكال من الجبهه الأولى، فيمكن أن يقال: في تقريب حججه الظن المانع دون الظن الممنوع أن حججه الظن كليه مقيد به بعدم المنع الواصل بحيث لا- ملا-ك و لا مقتضى تام الاقتضاء مع وجود المنع الشرعى الواصل فالظن المانع بفرض شمول دليل الحججه له يوجب انتفاء الملا-ك و المقتضى التام في طرف الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فانه بفرض شمول دليل الحججه له لا- يوجب انتفاء الملا-ك في الظن المانع، بل غايه الأمر أن حججه مناف لحججه المانع و لا- يجتمع معه، لا- أنه يوجب انتفاء الملا-ك فيه لأن وصوله ليس وصول المانع بل وصول المنافى بعين الملاك الذى هو موجود في الظن المانع.

و إذا دار الأمر بين مقتضيين: أحدهما يكون تأثيره رافعا لوجود الآخر و مسقطا له عن تماميه الاقتضاء و الآخر يكون تأثيره منافيا لتأثير الآخر لا لتاميه اقتضائه في نفسه، فالتأثير للأول، إذ لا يقبل المزاحمه من الثانى إلا بعد تماميه اقتضائه في نفسه، و لا يكون تام الاقتضاء إلا بفرض عدم تأثير الأول، و لا

مانع من تأثير الأول إلا ما هو تامّ الاقتضاء فيتوقف مزاحمه الثاني لتأثير الأول على عدم تأثير الأول، فكيف يكون مانعا عن تأثيره.

و لعل هذا مراد من جعل المسألة نظير دوران الأمر في العمومات بين التخصيص و التخصّص، لا- أن غرضه أنه عينه ليقال: باختصاصه بالعمومات اللفظية لا بالأحكام العقلية.

و بتقريب أوضح و أخفّ مؤونه ممّا ذكر أنّ لكل من الظنّ المانع و الظنّ الممنوع دلالة التزاميه عقليه على عدم حجّيه الآخر عقلا، إذ حجّيه كل منهما يستلزم عقلا عدم حجّيه الآخر بهذا الدليل العقلي، لفرض تنافيهما في الحجّيه بدليل الانسداد و هذه الدلالة الالتزاميه العقليه مشتركة بين الظنّين من دون تفاضل من هذه الجبهه بينهما.

و لكل من الظنّين مدلول مطابقى فالمدلول المطابقى للظنّ المانع هو المنع شرعا عن الظنّ الممنوع و المدلول المطابقى للظنّ الممنوع هو وجوب الصلاه مثلا و لازم هذا المدلول المطابقى عدم حرمة الصلاه لا المنع عن العمل بالظنّ المانع شرعا.

و عليه فإذا فرض أنّ حجّيه الظنّ عقلا- مقيده بعدم قيام الحجّيه على المنع شرعا عنه، ففرض شمول دليل الانسداد للظنّ المانع فرض قيام الحجّيه عقلا على المنع عن الظنّ الممنوع شرعا، فلا ملاك تامّ الملاكيه لاستقلال العقل بحجّيته.

و فرض شمول دليل الانسداد للظنّ الممنوع على ما مرّ ليس فرض قيام الحجّيه عقلا- على المنع عنه شرعا، فالملا-ك في الظنّ المانع على تماميته و كماله.

فحكم العقل بحجّيه الظنّ الممنوع يوجب انفكاك المعلول عن علته التامّه و هو محال، و حكم العقل بحجّيه الظنّ المانع لا يبقى معه تماميه ملاك الظنّ الممنوع، فلا يلزم انفكاك المعلول عن علته التامّه، فلا محاله يحكم العقل بحجّيه

ما لا يلزم منه محال.

و يستحيل أن يحكم بحجّيه ما يلزم منه محال من دون (1) توقف على ضميمه الدور أو أمر آخر.

هذا بناء على تقيّد الحجّيه بعدم المنع شرعا.

و كذا بناء على ما ذكرنا من أن ملاك الحجّيه غلبه الإصابه شخصا و عدم غلبه المخالفه نوعا، فان الظن المانع يكون كاشفا ظنا عن غلبه مخالفه الظن الممنوع للواقع نوعا، فبضميمه دليل الحجّيه يكون حجّه على غلبه مخالفه الظن الممنوع شرعا.

بخلاف الظن الممنوع فانه بضميمه دليل الحجّيه لا- يكشف عن ذلك، بل ينافى حجّيه المانع مع فرض تماميّه الملا-ك فيه، فيجرى فيه ما ذكرنا من المعارضه بين تام الاقتضاء في فرض تأثير الممنوع و غير تام الاقتضاء في فرض تأثير الظن المانع.

إلا أن الاستناد إلى الكشف من هذه الجهه مختصّ بالظن القياسى الذى دلت الأخبار و الآثار على غلبه خطئه، دون غيره خصوصا إذا كان الظن المانع و الممنوع من نوع واحد من الأمارات.

بل الأولى الاستناد إلى الكشف عن غلبه المفسده فى العمل به على المصلحه فى صورته اصابته للواقع من دون حاجه ملاحظه أقوى الظنين بعد فرض غلبه المفسده كما لا يخفى و بما ذكرنا تقدر على دفع جميع ما يورد على تقديم الظن المانع.

و أما الإشكال من الجهه الثانيه، فهو عين الإشكال المتقدم فى المسأله المتقدمه، إذ المناط عدم استقلال العقل بوجود المقتضى، مع عدم إحراز عدم

ص: ٣٩٦

---

١- ١) على ما ذكره المحقق الآشتياني قدس سره، بحر الفوائد ١/٢٦٨ و ٢٦٩.



مانعه سواء ظن بوجوده أو احتمال وجوده.

وقد عرفت (١) أن احتمال المانع غير مانع و أن المنع الواصل يوجب عدم تمامية المقدمات بانفتاح باب العلم و العلمى أو يوجب عدم تمامية الملاك لفرض انكشاف غلبه الخطاء فى الظن الممنوع أو اشتماله على ما ينافى الغرض المولوى كما قرّبناه، و كل ذلك منتف فى فرض عدم وصول المنع.

وقد عرفت (٢) أن الوفاء بمعظم الفقه ليس بنفسه موجبا للاقتصار على الوافى ليقال: إنه لا- موجب لحجّيه الظن الممنوع حتى يتكلّم فى أن الظن بالمنع يمنع عن حجّيته أم لا- و ذلك لأنه مع عدم تفاوت الظنون فى نظر العقل لا يتعين طائفه منها للحجّيه دون غيرها و لو كانت وافية، لأنه ترجيح بلا مرجح و تعيين بلا معين، فيكون الكل حجّيه بل قد عرفت (٣) سابقا أن الظن القوى مع كون الملاك فيه أقوى لا- يقتصر عليه إلا- فى مقام الدوران لأن اللازم بحكم العقل التنزل إلى الاطاعه الظنّيه من الاطاعه العلميه، فكما تجب الاطاعه العلميه مطلقا لا- بمقدار الوفاء بمعظم الفقه، كذلك تجب الاطاعه الظنّيه مطلقا لا- بمقدار الوفاء بالمعظم، و قد أوضحنا كل ذلك مرارا.

نعم من يجعل الحكومه بمعنى حكم العقل بمنجزيه الظن فى حال الانسداد كمنجزيه القطع على أى حال له أن يقتصر على ما يفى بالمعظم إذ شبهه الخروج عن الدين باعمال الأصول الموردّيه تندفع بكون الظن منجزا بهذا المقدار.

و لعلّ شيخنا «قدس سره» يميل إلى هذا المبنى كما صرح بهذا المعنى فى

ص: ٣٩٧

١-١) فى التعليقه ١٦٠.

٢-٢) فى التعليقه ١٦٠.

٣-٣) فى التعليقه ١٤٩.

غير مورد، إلا أن المبني ضعيف كما بيناه مرارا.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ «قدس سره» في تعليقه المباركه (١) في هذا المقام و المقام السابق من عدم استقلال العقل بالأمن من العقوبه مع ظن المنع أو احتمالاه و همّ العقل تحصيل الأمن من العقوبه فلذا يقتصر على ما لا يحتمل المنع عنه شرعا إذا كان وافيا بمعظم الفقه.

فيوضح الجواب عنه أن مقتضى العلم الإجمالى بالأحكام عدم الأمن من عقوبتها إلاّ بموافقته القطعيه في ضمن المظنونات و المشكوكات و الموهومات.

و مقتضى بطلان الاحتياط كليه عدم لزوم موافقه القطعيه فيما ذكر من الطوائف الثلاث.

و مقتضى بطلان ترجيح المرجوح على الراجح عدم موافقه المشكوكات و الموهومات و طرح المظنونات، فيتصيق دائره الأحكام المنجزه في خصوص المظنونات.

و عليه فيقطع بالأمن من عقوبه الواقعيّات المنجزه بموافقه المظنونات.

فان كان المراد من عدم الأمن من العقوبه بموافقه الظن الذى يظن بالمنع عنه أو يحتمل المنع عنه موافقه ما يوازيها من المشكوكات و الموهومات، فالواقع فيهما غير منجز على الفرض حتى يحتاج إلى تحصيل المؤمن.

و إن كان المراد لزوم الاقتصار على المظنونات التى لا يظنّ و لا يحتمل المنع عنها إذا كانت وافيه بمعظم الفقه.

ففيه: أولا- ما عرفت مرارا من أن مجرد الوفاء بمعظم الفقه لا يحقّق الدوران الموجب للاقتصار على ما له تعين في نظر العقل، بل تجب الاطاعه الظنيه

ص: ٣٩٨

بدلا عن الاطاعه العلميه و إن كانت أزيد مما يفى بمعظم الفقه.

و ثانيا إن الظن بالمنع أو احتمال له لا- يوجب انتفاء الملا-ك الموجب لاستقلال العقل بلزوم الاطاعه الظنيه، فان الاطاعه الظنيه توجب الظن بالفراغ عن الواقع المنجز مطلقا، و إنما يختلف ما يظن المنع عنه و ما لا- يظن المنع عنه بالفراغ في نظر الشارع، و اعتبار الظن بالفراغ في نظر الشارع راجع إلى حججه الظن المظنون الاعتبار، و يلزمه عدم حججه ما لا يظن اعتباره و إن لم يحتمل المنع عنه.

و قد عرفت سابقا (١) عدم تعين الظن بالاعتبار في نظر العقل أيضا.

فالتحقيق ما ذكرنا في تحرير البحث بكلا وجهيه فتفطن.

### خاتمه: في الظن في أصول الدين

#### اشاره

—قوله «قده»: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا... الخ

—قوله «قده»: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا... الخ (٢).

توضيحه أن الواجب في باب الأمور الاعتقاديّة إمّا تحصيل العلم و المعرفة أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط أو عقد القلب على الواقع.

فان كان الواجب تحصيل العلم أو عقد القلب على المعلوم بما هو، فلا مجال لإجراء مقدمات الانسداد بل باب الامتثال منسد رأسا، فان الواجب إمّا هو نفس تحصيل العلم الذي لا- سبيل إليه أو متقوم بالعلم الذي لا سبيل إليه لا أن باب الامتثال العلمى التفصيلي منسد فيتنزل إلى الامتثال العلمى الإجمالى

ص: ٣٩٩

١- ١) في التعليقه ١٤٧.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٢٩.

و منه يعلم أنه لا مجال لحجّيه الظن بالخصوص فيه أيضا إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدّي تنزيلا له منزله الواقع.

و أما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع، فالعلم منجز للتكليف و طريق الامتثال عقلا.

فعند انسداد باب العلم و تماميّه سائر المقدمات تصل النوبه إلى حجّيه الظن و لزوم عقد القلب عقلا على الواقع المظنون من باب التنزل عن الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنيه.

و عدم وصول النوبه إلى الظن لا- محاله لاختلال في إحدى المقدمات. و من المعلوم انسداد باب العلم و عدم جواز إهمال الامتثال رأسا، و عدم التمكن من الاحتياط التام، لأن الاحتياط التام بعقد القلب على كلا الطرفين في نفسه غير معقول، لعدم إمكان الالتزام الجدى بالشىء بنقيضه أو بضده أو بما يقطع بعده واقعا، و الواجب في الواقع أحد الأمرين معينا فلا معنى للالتزام بنحو التخيير الشرعى لفرض تعيينيّه الواجب شرعا، و لا للالتزام بنحو التخيير العقلى كما في المتزاحمين، لأن المفروض وجوب أحدهما معينا لا كليهما ليتوهم أنه مع عدم قدره على امتثالهما معا يتخيّر عقلا بين امتثال هذا أو ذاك.

و أما عقد القلب على الواقع إجمالا، فلا معنى له إلاّ عقد القلب على الجبهه الجامعه و الغاء الخصوصيه.

و استحاله تعلّق عقد القلب بالواقع بخصوصه، لما مر مرارا أن العلم و الشوق و كذا عقد القلب لا توجد مطلقا غير متعلّق بشىء في النفس و لا يعقل تعلّقها بما هو غير حاضر في أفق النفس.

كما لا- يعقل تعلّقها بأحد الأمرين بخصوصه مرددا، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا ماهيه و هويّه، فلم يبق إلاّ تعلّقها بالجبهه الجامعه القابله للانطباق على

الحصه المتقرره فى كل واحد من الأمرين فالمعقود عليه بالذات نفس الجهه الجامعه عنوانا،و المعقود عليه بالعرض ما يطابقها بما هى لا بما لها من الخصوصيه، لاستحاله الاختلاف بين المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض و المعقود عليه بالذات و المعقود عليه بالعرض بالزياده و النقصان أو بسائر جهات الاختلاف.

فيدور الأمر حينئذ بين عقد القلب على الجهه الجامعه و هو الاحتياط الناقص،و عقد القلب على المظنون بخصوصه،فان الجهه الجامعه و إن كانت منطبقه على المظنون أيضا.

إلا أن الالتزام بالمظنون بخصوصه لا يقتضى الالتزام بالجهه الجامعه حتى يرتفع الدوران،بل يقتضى الالتزام بالحصه المتخصّصه بالخصوصيه المظنونه فقط.

بخلاف الالتزام بالجهه الجامعه ابتداء فانها قابله للانطباق على الحصّه الأخرى فى ضمن غير المظنون.

ففى الالتزام بالجهه الجامعه موافقه قطعيه بمقدار.

بخلاف الالتزام بالمظنون فانه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواقع.

فيدور الأمر بين رعايه الخصوصيه ظنا و رعايه الجامع قطعيا و الثانى يتعين عقلا.

فهذا هو الوجه فى عدم التنزل إلى الامتثال الظنى دون ما يتراءى من العبارة من عدم انسداد باب العلم بامتثال الواقع بما هو إجمالا لما عرفت من المحاذير المتقدمه بل لرجحان الالتزام بالجهه الجامعه المعلومه على الالتزام بالخصوصيه المظنونه.

و مما ذكرنا تعرف أن الواجب لو كان تحصيل العلم أو العقد على المعلوم لأمكن القول بالاكْتفاء بتحصيل العلم بهذا المقدار أو عقد القلب على المعلوم بهذا المقدار من دون خصوصيه فى هذه المرحله لوجوب عقد القلب على الواقع

فانه القدر الميسور على جميع التقادير، فاذا وجب رعايته مع إمكانه وجبت على أى تقدير.

### —قوله «قده»: من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمّله و الانقياد له... الخ

—قوله «قده»: من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمّله و الانقياد له... الخ (١).

ظاهره «قدس سره» كصريح تعليقه (٢) المباركه على الرسائل أنه لا بد من عقد القلب زياده على العلم و المعرفة فى مورد وجودهما و أنه مناط الإيمان دون مجرّد العلم و اليقين و الإلزم إيمان الكفّار الموقنين باطنا المعاندين ظاهرا أو القول بأن ملاك الإيمان و الكفر مجرّد الاقرار و الإنكار لسانا من دون اعتبار الإقرار و الإنكار جنانا.

و توضيح المرام أن الكلام: تاره فى بيان حقيقه عقد القلب و الإقرار النفسانى و ما يقابلهما فى قبال العلم و ما يقابله.

و اخرى فى أن ملاك الإيمان الحقيقى الموجب للنعيم الدائم و الكفر الحقيقى الموجب للعذاب الدائم ما ذا.

أما المقام الأول، فقد بيّنا فى مبحث (٣) الطلب و الإراده من مباحث الجزء الأول من حاشيه الكتاب و فى مبحث (٤) الموافقه الالتزاميه من أوائل حاشيه الجزء الثانى، أن عقد القلب و الالتزام النفسانى و الإقرار و الإنكار الباطنى و ما يشبهها من أفعال القلب، و لها قيام بها قياما صدوريا بنحو قيام الفعل بالفاعل لا بنحو قيام العرض بموضوعه بنحو القيام الحلولى و الوجود الناعتى، فليست هى داخله

ص: ٤٠٢

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٢٩.

٢-٢ (٢) التعليقه على فرائد الأصول ١٠١.

٣-٣ (٣) نهايه الدراريه ١ / التعليقه ١٤٩.

٤-٤ (٤) نهايه الدراريه ٣ / التعليقه ٣١.

فى المقولات العرضيّه ليقال: إن المقوله المناسبه لها مقوله الكيف النفسانى أو مقوله الفعل.

مع أن نسبه النفس إليها بالتأثير و الإيجاد لا- بالتكليف بها، فكيف تكون كيفا لها و أنه ليس هنا أمران لهما حالتان تدريجيتان بالتأثير و التأثر كالنار و الماء من حيث حالتى التسخين و التسخن التدريجيتين، فلا- معنى لأن يكون من مقوله الفعل المقابله لمقوله الانفعال، بل هى إيجادات نفسائيه و هى موجودات نوريّه من موجودات عالم النفس و الوجود خارج عن المقولات فان مقسمها الماهيه فراجع ما قدّمناه فى المبحثين المزبورين.

و عليه فعقد القلب و إن كان ربط الشىء بالقلب بربط وجود نورىّ زياده على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالى، بل هذا علم فعلىّ من منشآت النفس و وجوده الواقعى عين وجوده العلمى دون المعلوم بالعلم الانفعالى فان وجوده الواقعى غير وجوده العلمى.

إلا أن الإشكال فيه من حيث إن هذا المعنى من الإقرار النفسانى و العقد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصور، فكل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى، فما معنى اعتباره زياده على العلم التصديقى، و قد بينا ملازمته فى مبحث الطلب و الإراده.

و تقريبه إجمالاً أن العلم المطلق ليس إلا حضور ذات المعلوم عند القوه الادراكيه سواء كان إدراكاً تصورياً أو تصديقياً.

و التفاوت بينهما ليس بتعلق الأول بالمفردات و تعلق الثانى بالنسبه، لأن فرض ثبوت القيام لزيد خارجاً فى أفق النفس معقول، و ليس الفرض إلا إحضار النفس فالنسبه بالحمل الشائع حاضره عند النفس، مع أن هذا الحضور ليس إلا مجرد التصور و لا تصديق فيه أصلاً، كما أن كون النسبه الحاضره ذات مطابق فى الخارج أو لا لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الصوره العلميه الادراكيه حتى يكون هناك

سنخان من العلم بما هو علم ليكون أحدهما تصوّرا و الآخر تصديقا.

بل التحقيق كما عليه أهله أن الحضور الساذج المحض تصور و الحضور المتخصّص باقرار النفس تصديق، فان صورته هذا ذاك فقط تصور محض، و نفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس و تصديق منها يوجب كون تلك الصورة الادراكيه الملزومه له علما تصديقا.

و عليه فما من علم تصديقيّ إلاّ- و معه إقرار النفس بأن هذا ذاك، فالالتزام بعقد القلب و الالتزام النفساني-زياده على العلم و اليقين فى باب الإيمان لثلا يلزم محذور الالتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم-لا- يجدى شيئا، و الالتزام بأن عقد القلب بناء و فرضا على خلاف اليقين الملزوم لإقرار النفس حقيقه ملاك الإيمان و الكفر بعيد جدّا، فان عدم تأثير ذلك الإقرار الحقيقى اللازم لليقين و تأثير هذا الإقرار بالخلاف المبنيّ على الفرض و البناء من باب ترجيح المرجوح على الراجح لكون الأول كالذاتي و الثانى كالعرضى. و سيجىء إن شاء الله تعالى حلّ هذه العقده.

و أما المقام الثانى، فتحقيق الحال فيه يقتضى بسطا و افيا فى المقال ربما يخرج عن وضع التعليقه، و الذى لا بدّ منه على الإجمال هو أن جوهر النفس ما لم يتجوهر بصوره نورانيه أو هيئه ظلماتيه باقيه فى دار البقاء ليسعد بها أو يشقى لا يكون مستحقا للنعيم الدائم أو للعذاب كذلك.

فالإيمان الموجب للخلود فى النعيم و الكفر الموجب للخلود فى الجحيم هيئه راسخه فى النفس إمّا نورانيه أو ظلماتيه، و قد ورد التعبير عنهما بالنور و الظلمه فى الآيات و الروايات و الكلمات كما ورد التصريح بأن الإيمان أمر قلبى فى الآيات و الروايات، فكذا ما يقابله و هو الكفر، و إلا فلا تقابل بين فعل القلب و فعل اللسان.

و المحقّق عند أهل التحقيق أن هذا الأمر القلبى هو المعبر عنه بالعلم



والمعرفة والاعتقاد والتصديق لما مر من أن الارتباط بالربط العلمى يصحح صدق عقد القلب عليه، ولذا شاع التعبير عن العلم بالاعتقاد وكذا قد عرفت أن مقوم العلم الحقيقى هو التصديق الجدى القلبى.

وما ورد من أن: أول الدين معرفه الله وكمال معرفته التصديق به، لا- يراد منه الكمال فى قبالة النقص بل الكمال الأول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه وهو مقوم الشيء وما به الشيء يكون شيئاً.

وما ورد فى بعض الأخبار فى تفسير الإيمان الذى هو فرض القلب من عطف الرضا والتسليم على اليقين والتصديق، فهو بملا-حظه أن الإيمان ينقسم إلى علم وحال وعمل والأولان من فرائض القلب والأخير من فرائض الجوارح، فالعلم والمعرفة واليقين من معارف القلب، والرضا والتسليم وشبههما المنبعث عن رسوخ العلم والمعرفة من أحوال القلب وملكاته، لا- أن الإيمان بلحاظ المقام الأول متقوم بالرضا والتسليم وأشباه ذلك.

وبالجملة حقيقه الإيمان-الذى هو هيئه نورانيه يتجوهر بها جوهر النفس-هو العلم والمعرفة واليقين.

ولهذه الصفه مراتب إحداها العلم التصديقى الحاصل للمقلد لمكان علمه بصدق مقلده، فهو ما لم يشكك عليه قاطع غير محتمل للخلاف، إلا أنه غير منشرح الصّيدر بنور المعرفة حقيقه لعدم حصول العلم له من طريق البرهان ولا من طريق الشهود والعيان والمقلد بما هو مقلد غير عارف وليس على حد التقليد فى الفروع ليكون له قياس برهانى يدل على ثبوت الحكم الفعلى فى حقه ليقال:

بأنه عالم بهذا الحكم الفعلى حقيقه، إذ ليس فى باب المبدأ والمعاد ثبوت تعبدى، بل للمعارف ثبوت واقعى تعرف تاره وتجهل أخرى، وحال المقلد فيها حال من يعتمد على طبيب حاذق، فانه من باب القطع بحذاقته وإن كان يعتقد أن ما وصفه له هو دواء دائه، لكنه غير عارف بمرضه ولا عارف بحقيقه الدواء وإنما

يعرف ذلك الطبيب من الطّرق العلميّة النظريّة.

إلا أن المقلّد حيث إنه تابع لمقلّده فله سعادته بتبعه و يكون محشورا معه و تحت رايته و فيه نكته شفاعه العلماء للمتعلّمين.

ثانيتها (١) المعرفة الحاصلة بالبرهان فصاحبها منشرح القلب بنور المعرفة حقيقه، و له السعاده بالأصالة و الاستقلال، و ربما يقال: إنها مستحيله الزوال لانبعائها عن البرهان الذي لا يعقل له زوال.

ثالثها (٢) المعرفة الشهوديّة المعبر عنها بعين اليقين المنبعثه عن مكاشفات روحية بامداد إلهي و تعريف ربّاني، و فوق هذه المرتبه مرتبه حق اليقين و هي مرتبه الاستغراق في شهود نور العظمه و الكبرياء و مقام الفناء في الله و البقاء به.

إذا عرفت معنى الإيمان فالكفر يقابله تارة بتقابل العدم و الملكه و هو الجهل بالله تعالى و بما يجب معرفته و أخرى بتقابل التّضادّ و هو اعتقاد خلاف الحق و الواقع المعبر عنه بالجهل المركب، ففي كليهما الاحتجاب عن نور الإيمان بالله و برسوله إمّا بنفس عدم النور أو بما يصاد ذلك النور و الكفر في أصل معناه الستر و الاحتجاب.

و أما الشبهه المتقدّمه الباعثه على الالتزام بأمر قلبي آخر في قبال المعرفة الذي قد عرفت أن حقيقته لا يتجاوز الفرض و البناء القلبي باحضار صورته أمر حق أو باطل فتحقيق دفعها أن النفس في بدء فطرتها جوهر قابل لأن يتجلّى فيه صور حقايق الأشياء فهو في ذاته عقل هيولاني و بالتعقل يصير عقلا بالفعل.

لكنها إمّا بالذات أو بالعرض متفاوتة في غلبه سلطان العقل فيه على سلطان الوهم و بالعكس: فإذا غلب سلطان العقل فيه كان باكتسابه المعقولات

ص: ٤٠٦

١- ١) هكذا وردت في المخطوط بخط المصنف قدس سره لكن الصحيح: ثانيها، لأنها المقابل لإحداها.

٢- ٢) و الصحيح: ثالثها.

الدائمه الفاضله من العلم بالله و بصفاته و أفعاله و برسله و بكتبه و باليوم الآخر جوهرًا عقلائيًا نورانيًا خارجًا عن أفق الإنسان الطبيعي البشري إلى أفق الملائك المقربين.

و إذا غلب عليه سلطان الوهم الذي فعله الشيطان و التمويه و التلبيس و الأغاليط و الأكاذيب و دفع الحق بالتشكيكات الوهميه، فلا محاله يكون بتراكم هذه الوهميات و رسوخ الشبهات شيطانًا من جمله الشياطين.

و من البين عند كل ذي وجدان أنّ غلبه الوهم ربما يزيل أثر اليقين كما في تخليه صاحب الوهم الغالب بالميت، فإنه مع علمه بأنه لا- يعود حيًا عاده و لو فرض لا- يكون أقوى منه و لو فرض من جمله أحبائه و أخلائه، و مع هذا كله يخاف منه و لا ينام عنده وحده، و ليس ذلك إلاّ لغلبه سلطان الوهم. فكذا من حصل له العلم بأمر حق من مبدإ أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوته الوهميه لرسوخ الملكات الرذيله و أعانها حبّ الجاه و الرئاسه فإنه تحدث في نفسه شبهات و تمويهات ترّوجها قوه الشيطان إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين بل يزيله فان نور اليقين كنور الباصره فإنه بسبب تراكم الدخان يزول أثره، بل يضعف إلى أن يزول، فكذا بسبب تراكم الشبهات و التمويهات تزول تلك الهيئه النورانيه و تقوم مقامها هيئه ظلماتيه شديده راسخه، فان العلم الحاصل من غير البرهان قابل للزوال بالتشكيكات سواء كانت من الغير أو من القوه الوهميه المعوّده على دفع الحق بالأباطيل، فان عدم احتمال الخلاف في مثل هذا العلم بعدم الالتفات إلى موجبه و مقتضيه لا بالالتفات إليه و عدم الاحتمال لقوه مقتضى العلم، فهو علم في حد ذاته و بأدنى التفات إلى مقتضيات التشكيك الحاصله من الغير أو من القوه الوهميه يتشكك فلا منافاه بين كونه عالما طبعًا و محتملا للخلاف أو معتقدا له بأدنى تصرّف من القوه الوهميه أو من الغير.

و هذا البيان في دفع الشبهه أولى من حمل اليقين على اليقين بالاقتضاء

لتماميه الحجّه عليهم و إن لم ينظروا فيها ليحصل لهم اليقين الوجداني فعلا،فانه خلاف الظاهر بل خلاف الواقع أيضا.

و يمكن أن يقال:فى دفع الشبهه أيضا بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا لكنه باعتبار انبعائه عن رذيله باطيه و هى معاندته للحقّ و معاداته للرّسول (صلى الله عليه و آله)تحفظا على الجاه و استكبارا على الله و على الرسول.

و من الواضح أن المعاند للحق باطنا و المعادى للرسول قلبا محتجب عن الحق و عن نور الإيمان،فان الإيمان بالبعض و الكفر ببعض كالكفر المطلق.

فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جانا لما مرّ من ملازمته للعلم و اليقين.

و لا لعدم عقد القلب فرضا و بناء لعدم الاهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقه و ربطه واقعا بما اعتقد به،بل لمعاندته قلبا مع الحق و معاداته باطنا مع الرسول،و هما موجبان للكفر و الاحتجاب عن الحق و عن الرسول.

هذا قليل من كثير مما ينبغى بيانه و الله المستعان.

### —قوله«قده»:من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى...الخ

قوله«قده»:من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى...الخ (١).

يمكن أن يشكل وجوب المعرفة لنفسها من باب وجوب الشكر بأنّ الشكر إذا كان صرف النعمه فى ما خلقت لأجله فوجوبها مقدّمى لا نفسى نظير وجوب معرفه الأمر مقدّمه لامثال أمره.

و التحقيق كما عليه أهله أنّ الشكر و ساير مقامات الدّين لها مراتب ثلاثه علم و حال و عمل،فمعرفة المنعم من الأوّل و التّخضع له قلبا من الثانى و صرف النعمه فيما خلقت لأجله باداء ما هو وظيفه السمع و البصر و اللسان من الثالث،

ص: ٤٠٨

فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

ولكنه لا يخفى عليك أن هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأن الحيثية التعليلية و هي المنعمية لوجوب الشكر حيثية تقيديته له كما في جميع الأحكام العقلية، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفسا بل مرجعه إلى وجوب معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية مع أن المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

ثم إنّ اصل وجوب الشكر عقلا بحيث يستحق العقاب على تركه لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعده التحسين و التّقيح العقلين.

و من البين عند التأمل أنّ شكر المنعم علما و حالا- و عملا- و إن كان تعظيما للمنعم و إحسانا إليه، إلاّ أنّه لا يثبت به إلا مجرد الحسن و استحقاق المدح على فعله بمراتبه، و ليس ترك كلّ تعظيم و إحسان قبيحا إلا إذا كان ظلما من حيث كونه كفرانا، و ليس ترك كلّ إحسان و لا ترك الإحسان إلى المحسن ظلما عليه.

نعم الاساءة خصوصا إلى المحسن ظلم فيشتدّ قبحه بالإضافة إلى المحسن إليه، فالجهل بالمنعم أو عدم التّخضع له قلبا أو عدم القيام خارجا بوظائف المجازاة بالإحسان ليس إلا ترك ما هو حسن بذاته، إذ ليس من هذه الحيثية عقلا فرق بين منعم و منعم و الأمر في غيره تعالى كذلك ففيه تعالى أيضا من هذه الحيثية على ما مرّ.

مضافا إلى أن الاستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلا- إنما يجدى بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود ليتحقّق موضوع شكر المنعم ليجب عقلا- فهو إنّما يفيد في معرفته من حيث كيفية وجوده و صفاته لا- في التصديق بوجوده.

و ربما يستند في وجوب شكر المنعم الذي هو الأصل في وجوب المعرفة إلى قاعده عقليه أخرى و هي قاعده دفع الضرر المحتمل لاحتمال الضرر في ترك

الشكر إمّا لكمال عقل المنعم عليه أو لبلوغ دعوه نبىّ زمانه المقيّد به وجوب الشكر عقلا في كلماتهم.

فاذا احتمل وجوب شكر مخصوص معيّن من قبل المنعم بالإضافة إلى كلّ نعمه بما يناسبها حتّى نعمه القلب بتحليلتها بالمعرفه نظرا إلى أن الشكر صرف النعمه فيما خلقت لأجله فلا محاله يحتمل العقاب على ترك تلك الوظيفه المعينه من قبل المنعم فيجب دفعه عقلا.

و أما مجرد زوال النعمه فليس ممّا يتعقّبه عقاب و لا مما يستقلّ العقل بدفعه.

إلا أن نتيجه هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلا، بل بما هو ترك واجب شرعى كسائر الواجبات المولويه، فلا يحتاج الالتزام بتحصيل المعرفه إلى الالتزام وجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويًا، فان نفس هذا الاحتمال كما سيجىء إن شاء الله تعالى متحقّق في نفس وجوب تحصيل المعرفه بعنوانها.

مضافا إلى ما مرّ و سيجىء أيضا أن دفع الضرر المحتمل بل المقطوع به لا الزام به عقلا و لا يندرج تحت قاعده التحسين و التّقييح العقليين، لما مرّ مرارا من عدم كون الإقدام على محتمل العقاب أو مقطوع العقاب موردا لدم آخر أو لعقاب آخر، بل العقاب مقطوعا كان أو محتملا مما يفرض عنه طبعا كل ذى شعور و سيجىء إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

**—قوله «قده»:فأنهم وسائط نعمه و آلائه...الخ**

—قوله «قده»:فأنهم وسائط نعمه و آلائه...الخ (١).

إن أريد لزوم معرفه وسائط النعم فى تحقّق شكر المنعم الحقيقى فهو مما لا برهان عليه لعدم التوقف عقلا.

ص: ٤١٠

(١ - ١) كفايه الأصول ٣٣٠.

و إن أريد لزوم معرفتهم لوجوب شكرهم لمكان وساطتهم للفيض فهو مناف بظاهره للتوحيد فى الفعل و رؤيه وسائط النعمه بمنزله الآلات و أنه لا منعم بالحقيقه سواه تعالى فيكون رؤيه النعمه منهم و شكرهم على حد شكر المنعم الحقيقى شركا بالمنعم بما هو منعم.

قلت المراد هو الشق الثانى و الشبهه ساريه فى شكر كل إنسان أنعم على غيره، فمن احتجب بالحق عن الخلق لا يرى النعمه إلا من الحق، فلا يشكر غير الحق و من احتجب بالخلق عن الحق فلا يرى النعمه إلا من الخلق فلا يشكر إلا الخلق و من لم يحتجب عن أحدهما بالآخر فيرى الحق و الخلق معا فيشكرهما معا.

غايه الأمر أن الحق هو منتهى سلسله النعم و نسبتها إليه بالوجوب و إلى غيره بالإمكان، فهو المشكور أولا- و غيره مشكور ثانيا، فالنعمه أثر الوجود الذى هو عين إيجاده تعالى.

فكما أن وجوده وجوده حقيقه و مع ذلك إيجاده تعالى حقيقه كذلك إنعامه إنعامه حقيقه و مع ذلك فهو إنعامه تعالى حقيقه لانطواء فعله فى فعله تعالى بل بهذا النظر شكر الخلق شكر الحق أيضا. هذا هو القول الكلى فى شكر كل منعم غيره تعالى.

و أما وساطه الأنبياء و الأوصياء عليهم أفضل التحية و الثناء للنعم و الآلاء سواء كانت بمعنى فاعل ما به الوجود بأن يكونوا مجارى فيض الوجود أولا- و بالذات أو بمعنى العله الغائيه بأن يكونوا الغايه المقصوده من الوجود و الإيجاد فليست كعليه الواجب فطريه حتى تكون باعته على شكرهم المقتضى لتحصيل معرفتهم و إن كان بالنظر الدقيق البرهانى كذلك.

فيمكن أن يقال: بلزوم تحصيل معرفتهم من وجه آخر، و هو أن شكر المنعم على الوجه المعين من قبله لا يعلم إلا- من قبلهم، لكونهم على الفرض وسائط

التشريع لبعث النفوس البشريه بما هي عن تلقى الوحي الالهي المقتضى لوجود طائفه من الذوات النوريه و النفوس القدسيه لذلك، فلا بد من معرفتهم لتحصيل وظائف الشكر بأنحاءه على النعم بأقسامه منهم.

و لعله إليه يرجع الشق الأول، فان التصديق بوجوده أو بجملة من صفاته و إن كان لا يتوقف على معرفتهم، إلا أن معرفته تعالى بصفاته العليا حق المعرفه المقدوره للقوه البشريه و معرفه فعله و وظائف النعم لا يتحقق إلا بهم، و لذا قالوا عليهم السلام: بنا عرف الله و بنا عبد الله و لولانا ما عرف الله و لا عبد الله.

إلا أنه غير مراد من عبارته «قدس سره»، فان صريحها أن وساطتهم للنعم هي المقتضية لمعرفتهم، لا وساطتهم لأداء الشكر لمكان انحصار المبلغ للوظائف التي هي مصاديق الشكر فيهم سلام الله عليهم.

### —قوله «قده»: و لاحتقال الضرر في تركه... الخ

—قوله «قده»: و لاحتقال الضرر في تركه... الخ (١).

إما عطف على قوله رحمه الله لذلك فيكون تعليلا- لخصوص معرفه النبي و الوصى عليهما السلام كما هو أقرب الوجهين أو عطف على قوله رحمه الله أداء لشكر بعض نعمائه إلى آخره فيكون تعليلا لتحصيل المعرفه مطلقا كما هو أبعد الوجهين و إن كان صريح تعليقه الأنيقه على الرسائل (٢) هو الثاني.

و المراد بالضرر: إن كان زوال النعمه و شبهه كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب، بل غايه الضرر المترقب منه زوال النعمه و شبهه.

و إن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفه هو العقاب فالعقل يستقل بدفعه.

ص: ٤١٢

١- ١) كفايه الأصول ٣٣٠.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول ١٠٣.



لكنك عرفت في هذا المبحث و في المباحث المتقدمه أن لا- بعث من العقل نحو تركه و دفعه، و لا يندرج مثله تحت قاعده التحسين و التقيح العقليين.

نعم كل ذى شعور بالجبله و الطبع لا يقدم على العقاب مقطوعا كان أو محتملا و مثله يكفى في دعوته نحو تحصيل المعرفه.

إلا- أنه حيث لا يتم ذلك إلا بعدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فربما يفترق تحصيل معرفه الله تعالى عن تحصيل معرفه النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام، فان عدم جريان القاعده بلحاظ أنها لا تجرى إلا بعد الفحص الموجب لحصول المعرفه لوجود أسبابها خارجا المقتضيه لحصولها، و إنما لا تجرى قبل الفحص عقلا لما مرّ و سيجىء إن شاء الله تعالى في محلّه (١) من أن الاقتحام فى الفعل و الترك- مع عدم البحث و الفحص عن أمر المولى و نهيه اللذين لم يعلما عاده إلا- بالفحص و البحث عنهما مع علمه بأنه غير مهمل - خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هو ظلم على المولى، فيستحق به العقاب.

و هذا فى معرفه النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى لا غبار عليه.

و أما فى معرفته تعالى فمشكل إذ بعد لم يثبت مولويه لأحد عليه حتى يقال: إنه بعدم الفحص عن معرفته ظالم عليه.

إلا- أن يقال: إن احتمال وجود المولى و أعمال المولويه منه يصح احتمال العقاب نظرا إلى أن الحجج الواقعيه على ثبوت المولويه و أعمالها إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها يكفى فى تنجيز الواقع و استحقاق العقاب كما هو أحد الطريقتين فى لزوم الفحص.

نعم فيه محذور آخر، و هو أن المفروض أنه لا- دليل عقلى على وجوب تحصيل المعرفه إلا قاعده دفع الضرر المحتمل، و هذه القاعده متفرعه على وجود

ص: ٤١٣

تكليف واقعا ينتجُز بمجرد احتمالِه قبل الفحص.

ولا- ايجاب في هذا الفرض إلا- من الشارع مع أنه لا- يعقل الإيجاب المولوي الباعث نحو الفعل إذ قبل الوصول المتفرع على معرفه المولى بالمولويّه لا- باعثيه له ولا- محرّكيه، وبعد ثبوت المولى و المولويّه أيضا لا- باعثيه له ولا محرّكيه، لأنه تحصيل الحاصل، فليس احتمالُه احتمال تكليف صالح للدّعوه بوصوله حتى ينتجُز باحتماله.

و التحقيق أن منشئيه الإيمان و المعرفه بالله تعالى للسّعاده الأبدية و النّعيم الدائم ليست من حيث كونه امثالا للأمر بتحصيل المعرفه كما في الواجبات العمليّه.

و منشئيه الكفر للشقاوه السرمديه و العذاب المخلد ليست من جهه مخالفته للنهي عن الكفر كما في المحرّمات العمليّه، بل الايمان و الكفر في قبال الاطاعه و المعصيه من حيث اقتضاء النعيم و الجحيم.

و عليه فالضرر مترتب على ترك الإيمان بما هو، فاحتمال ترتّب الضرر على ترك تحصيل المعرفه هو الحامل للبعد على تحصيلها لدفع مثل هذا الضرر لا يوازيه ضرر أبدا من دون توسط إيجاب مولويّ شرعيّ. و هكذا الأمر في معرفه النّبي، و كذا في ترك النّظر في المعجزه.

فلزوم تحصيل المعرفه عقلا مرجعه إلى الضروره العقليّه و اللابدية من تحصيل المعرفه للوصول إلى السّعاده الأبدية و البعد عن الشقاوه الدائميه.

ولا- يخفى أن احتمال العقاب المحرك بالجله و الطبع إلى تحصيل ما يحتمل الضرر في تركه و إن كان كافيا في الدّعوه في غالب النّفوس الغير البالغه درجه تحصيل الحقائق بالبرهان.

إلا أنه لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، و هو أن كل عاقل بالفطره السليمه يعلم بأنّه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان

و الشرائع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدأ و العله، بل لنفى الشّرك في المعبود، و لذا كان أول كلمه أمر بها النبي صلى الله عليه و آله شهادته أن لا إله إلا الله و هى أنه لا معبود إلا الله مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات و الأرضين كما نطق به الكتاب المبين حيث قال عز اسمه: **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (١)** إلى غير ذلك من الآيات.

و من البين بعد التصديق بوجود المبدأ أن النفس فى حد ذاتها قوّه محضه على إدراك المعقولات التى هى كمالها، و اشرف الكمالات النفسانية معرفه المبدأ بذاته و صفاته و أفعاله بالمقدار الممكن، فان شرف كل علم و عقل بشرف معلومه و معقوله و أفضل موجود و أكمله المبدأ.

فمعرفه المبدأ أشرف كمال و فضيله للنفس، و بها نورانيّتها و بها حياتها كما أنه بعدم المعرفه أو بما يضادّها ظلماتيها و موتها، و القرب الحاصل للجوهر النفسانى من المبدأ صيرورته وجودا إضافيّا نوريا للمبدأ خصوصا إذا كان بنحو الشّهود الرّوحى و بالأخص إذا فنى فى مقام الاستغراق فى الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

فهذه المرتبه عين السّعادة و الابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النّور و التّخلد فى عالم الطّبيعه و الحرمان عن ينبوع الحياه و بقيه الكلام فى محله.

### —قوله «قده»: كمعرفه الإمام على وجه آخر... الخ

—قوله «قده»: كمعرفه الإمام على وجه آخر... الخ (٢).

فالإمامه على هذا هى الرئاسة العامه فى أمور الدّنيا و الدّين بحيث يجب

١ - ١) لقمان: ٢٥ و الزمر: ٣٨.

٢ - ٢) كفايه الأصول ٣٣٠.

على الأئمة تعيين شخص لها فتكون من الأمور المتعلقة بأفعال المكلفين، وبهذا يدخل أمر الإمامه في الفروع العمليه.

و أما على الوجه المتقدم فهو منصب إلهي يتعين من قبله تعالى.

و التحقيق أن الحاجه إلى الإمام عليه السلام: إما إلى مجرد تبليغ الأحكام العمليه و الوظائف الشرعيه.

و إما إلى ذلك بإضافه تعريف المعارف الإلهيه.

و إتماماً إلى ذلك بإضافه الوساطه في الفيض بأن يكون وجوده لازماً في نظام التكوين و التشريع معاً. فان كان الأول: فتارة يراد مجرد تبليغ الأحكام الشرعيه و لو كانت تعبدية ظاهريه.

و أخرى يراد تبليغ الأحكام الواقعيه النفس الأمريه.

فالأولى يكفيها مجرد وجود ثقه يخبر عن الأحكام التعبدية من دون ملكه عصمه أو غيرها، حتى أنه لو عرفه بالصدق حقيقه لم يكن دالاً- على إمامته بخلاف ما إذا بلغ عن الله فان معرفته بالصدق معرفته بالنبوه، إذ لا يبلغ عن الله تعالى إلا من كان له نفس قدسيه يتلقى الوحي بلا توسط معلم بشري، بخلاف المبلغ عن النبي صلى الله عليه و آله فانه لا يجب أن يكون إماماً لعدم مثل تلك الخصوصيه لعدم انحصار التبليغ عنه عليه السلام في شخص خاص.

و الثانيه لا يكفيها مجرد الوثاقه، بل لا يكون المبلغ للأحكام الواقعيه بحيث يكون الواصل بسببه حكماً واقعياً إلا إذا عرف صدقه و عصمته من الخطأ، و لا يجب أن يكون المبلغ صادقاً و معصوماً عن الخطأ إلا النبي و الإمام عليه السلام.

فالالتزام بوجود من لا بد من عصمته تبليغاً للأحكام الواقعيه الحقيقيه التزم بوجود الإمام عليه السلام دون الالتزام بوجود مجرد مبلغ للأحكام و إن كانت تعبدية.

و من البين أن اللازم قيامه مقام النبي صلى الله عليه و آله من كان شأنه شأن النبي في تبليغ الأحكام الواقعيه لأن إيصال المصالح الواقعيه الباعثه على جعل الأحكام على طبقها كما يستدعى إرسال الرسول لتبليغها كذلك يقتضى نصب من يبلغها بعد الرسول صلى الله عليه و آله.

و من الواضح أن من كان له ملكه العصمه بحيث لا بد من أن يكون كذلك ليس إلا من كان مؤيدا من عند الله، و لا يعرف مثله المتعارف من الناس، بل لا بد من تعريفه بتنصيب من الله تعالى أو من الرسول أو من إمام مثله.

و إن كان الثانى فالأمر أوضح، إذ العارف بالمعارف الإلهيه لا يكون إلا ذا نفس قدسيه متّصله بالمبادئ العالیه، و لا يعرف مثله إلا بالنص عليه من الله تعالى أو من الرسول أو إمام مثله فيجب نصبه على الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه و آله.

و من الواضح أن الغايه المقصوده من خلق الخلق بل من تشريع الشرائع هي معرفه المعارف الربوبيه و التخلّق بالأخلاق الإلهيه، فلا محاله يجب وجود مثل هذا العارف الإلهي المتخلّق بأخلاق الله تعالى، بل الأعمال أيضا مقدّمه للأحوال و هي مقدّمه للمعارف، و لذا ورد عنهم عليهم السلام لولانا ما عرف الله و لولانا ما عبد الله.

و إن كان الثالث فالأمر فيه أوضح من السابقين، إذ ليس مثله إلا من كانت قوّاته العلامه و العمّاله في غايه القوه و الكمال و لا يكون ذلك إلا بعنايات إلهيه و تأييدات ربانيه و علوم لدنيّه و مثله خليفه الله في أرضه على عباده.

و أما لزوم وجود مثله في كلّ زمان فلما تقرّر في محلّه من أن نزول فيض الوجود بحسب قاعده الإمكان الأشرف إلى عالم الجيروت و منه إلى عالم الملكوت و منه إلى عالم الناسوت إلى أن ينتهي إلى قوّه القوى و الهيولى الأولى لا بد من أن يكون لأجل الصعود لاستحاله طلب العالى للسافل و الحركه من

الكمال إلى النقص، و كما أن النزول من الأعلى إلى الأدنى فالصّيعود من الأدنى إلى الأعلى، فكلّ نوع دان لأجل نوع عال، فمن الهيولى إلى الصورة الامتدادية الجوهرية الجسميه و منها إلى النبات و منه إلى الحيوان و منه إلى الإنسان فكذا أفراد النوع الإنساني بسبب تفاوت نفوسه في الاستكمال العقلاني كالأنواع المختلفه إفاضه الوجود على هذه المختلفات لأجل وجود النوع الكامل منه.

فالإنسان الكامل في كل ساعه و آن هي الغايه القصوى من إفاضه الوجود على جميع الأكوان و مقتضى قاعده العليه و المعلوليه عدم بقاء سائر الأكوان بفرض عدم بقاء الغايه المقصوده من وجودها و لذا ورد في غير واحد من الأخبار أن الأرض لو بقيت بلا إمام لساخت أى لانخسفت. هذا من حيث الوساطه بنحو العله الغائيه.

و أما بنحو العله الفاعليه أى فاعل ما به الوجود لا- ما منه الوجود، فلما تقرّر في محلّه من وساطه العوالم الطويله من الفواعل الجبروتيه و الملكوتيه لعالم الملك و الطّيعه بمقتضى قاعده الإمكان الأشرف، و من انتهاء كل فاعل عقليّ و نفسى إلى ما يحاذيه في سلسله الصعود.

فكل فاعل في البدايات له غايه في النهايات و يتحد ذو الغايه بالغايه عند انتهاء الدّائره و اتّصال قوس الصعود بقوس النزول.

فالإنسان الكامل المحمّدى صلّى الله عليه و آله في هذه الدائره العظيمه و غيره من النفوس القدسيه في سائر الدوائر بلحاظ اتحاده بالفواعل العاليه واسطه في الإفاضه بروحانيّتها و نورانيّتها، فالالتزام بعدم ما ينتهى إليه الدائره التزام بعدم ما تبتدئ به، و الالتزام بعدمه التزام بعدم فاعل ما به الوجود فيوجب الالتزام بعدم سائر العوالم التي هي في طول هذا العالم. و بقيه الكلام في محلّه.

و منه يظهر أن العمده في وجوب وجود الحجّه عيّيل الله فرجه انتظام نظام التكوين بوجوده المقدّس و إن لم ينتفع بعلمه و معارفه و أخلاقه.

و لعله المراد مما ورد عنه عَجَل الله فرجه من أن الانتفاع به في غيبته كالانتفاع بالشمس مع استتارها بالسحاب عن الحس، فكما أن السحاب لا يمنع إلا عن رؤيه جرمها مع ثبوت تأثيرها في السّيفليات، كذلك شمس فلك الوجود و إن غاب عن الحس لكنّه له التأثير في نظام التكوين، و إلاّ فعدم انتفاع العموم بعلومه بشخصه مما لا ينبغي إنكاره.

ثم إنه لو لم نقل بهذه المرتبه و قلنا بأن نصب الإمام لمجرد تبليغ الأحكام فغيبه الإمام عليه السلام لا تنافي و جوب نصبه على الله تعالى أيضا.

بيانه أن جعل التكاليف و إرسال الرّسل و نصب الحجج عليهم السلام لإخراج الموادّ المستعدّه للسعادة الدائميّه و الشقاوه الأبدية إلى مرحله الفعلية و حقيقه السعادة بالإقبال على الله تعالى بالقيام بوظائف العبودية و حقيقه الشقاوه بالإعراض عن الله تعالى بعدم القيام بوظائف العبودية و هما معنيان متقومان بالاختيار و انبعاث الفعل و الترك عن مقام القلب.

فاللزام في هذا الباب جعل ما يمكن أن يكون داعيا و باعثا أو زاجرا و ناهيا بالإمكان الذاتي و الوقوعي و إن لم يحصل الانبعاث أو الانزجار في الخارج بسوء الاختيار، و كذا بعث الرسول و نصب الإمام أيضا حيث إنه مقدمه لمثل هذا التكليف فهو أيضا بهذه المثابه، فاللزام بعث من يمكن تعلّم التكاليف منه و كذا نصب من يكون كذلك.

فسدّ باب التعلّم و وصول الحكم عادة بسوء الاختيار كما لا يبطل حقيقه التكليف إذا كان بمثابه بحيث لو تفحص عنه لوصل كذلك لا يبطل نبوّ النبيّ و إمامه الإمام عليه السلام.

و مجرّد علمه تعالى بعدم امتثال المكلف للتكليف أو عدم الانقياد للنبيّ صلّى الله عليه و آله أو للإمام عليه السلام لا يوجب لغويّه الجعل أو البعث أو النصب، و ذلك لأن آثار السعادة و الشقاوه و لوازمها تابعه لفعلية السعادة و الشقاوه

و فعليتهما تابعه لفعليه التكليف و فعليه بعث الرسول صلى الله عليه و آله و نصب الإمام عليه السلام، فالعلم بأن المادّه قابله للسعاده أو الشقاوه لا توجب الاستغناء عن التكليف المبلّغ له إلى السعاده الفعلية أو الشقاوه الفعلية.

نعم سدّ باب الانتفاع بالنبي صلى الله عليه و آله أو بالإمام عليه السلام لا يوجب الإثم إلا على من استند إليه و لا إثم على من لم يستند إليه.

و الكلام ليس فى ترتّب الإثم على العموم بطغيان الخصوص، بل فى عدم لغويّه نصبه و بعثه مع القطع بحبسه مثلا.

و سدّ باب الانتفاع به كما فى التكليف إمّا بسدّ باب وصوله أو بعدم امتثاله و بقيه الكلام فى علم الكلام.

**—قوله «قده»: و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر... الخ**

—قوله «قده»: و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر... الخ (١).

صريح عبارته هنا عدم لزوم تحصيل المعرفه إلا بالإضافه إلى معرفه الله و أنبيائه و الأئمّه عليهم السلام و أن ما عدا هذه الثلاثه لا يجب إلا شرعا إذا دلّ عليه الدليل.

و ظاهر عبارته فى تعليقه على الرسائل (٢) أن ما يجب معرفته على أقسام:

أحدها ما يجب معرفته عقلا بما هو هو.

ثانيها ما يجب معرفته كذلك لكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و أخبر به و إلا لم يعرف له خصوصيّة موجهة للزوم معرفته من بين سائر الأشياء.

ثالثها ما يجب معرفته شرعا. انتهى كلامه رحمه الله.

و جعل من الأول معرفه الله و معرفه أنبيائه و أوصيائهم سلام الله عليهم.

و جعل من الثانى المعاد لكونه من ضروريات الدين و ممّا أخبر به سيد

ص: ٤٢٠

١- ١) كفايه الأصول ٣٣٠.

٢- ٢) التعليقه على الرسائل ٣- ١٠٢.



المرسلين صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

أقول: إذا كان اللازم في الأمور الاعتقاديّة مجرد التّديّن و الالتزام به قلبا و أنّ تحصيل العلم و المعرفة أمر به في بعض الأمور الاعتقاديّة كما هو صريح كلامه و صحيح مراده زيد في علوّ مقامه، فالقسم الثاني مما لا محصّل له لأنّه لا دليل عقلا و لا نقلا على وجوب تحصيل العلم بما أخبر به النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و لو فرض فاللازم تحصيل العلم بكل ما أتى به النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و أخبر به سواء كان من الأمور الاعتقاديّة أو الأحكام العمليّة، فتخصيص بعض ما أخبر به بذلك بلا مخصّص.

نعم الالتزام بما أخبر به و عدم إنكاره حيث إنّه يرجع إلى عدم الإقرار بأنّه رسول فيما أرسل به لازم، و ليس الكلام فيه على الفرض، بل الكلام في تحصيل العلم بما أخبر به و هو على الفرض غير الالتزام به على الإجمال إذا لم يعلم به تفصيلا و على التّفصيل فيما إذا اتّفق العلم به تفصيلا.

و تحقيق المقام أنّ وجوب العلم بالمعاد و اليوم الآخر يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها العلم به على حدّ معرفه الله تعالى بحيث يكون وجوبه نفسيا بما هو هو.

ثانيها العلم به بعنوان عارض كعنوان أنّه من ضروريّات الدّين و مما أتى به الكتاب المبين و أرسل به سيّد المرسلين صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

و ثالثها العلم به من حيث إنه مقدّمه للاتيان بالواجبات و التّجنّب عن المحرّمات.

أما الأوّل فمعرفه اليوم الآخر بخصوصياته ليس كمعرفه الله تعالى بحيث يكون كمالا نفسانيا تكون صورته نورانيه للنفس، و يكون وجودا نوريا إضافيا للمبدا بصفاته و حياه للنفس و موجبا للابتهاج بشهوده تعالى أبدا في

النشأ الآخرة، ولا كمعرفة النبي و الأئمة عليهم السلام حيث إنهم مشاكي نوره تعالى و مجالى ظهوره تعالى، و لذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: معرفتى بالنورانيه معرفه الله، و عن خاتم النبیین صلی الله علیه و آله: من رآنى فقد رأى الحق.

و من الواضح أن العلم و إن كان نورا و كمالا للجواهر العاقل لكن شرف العلم بشرف معلومه، فليس كل معلوم موجبا للسعي عاده الأبدية بحيث يكون شهوده موجبا للابتهاج به لكونه أفضل موجود و أشرفه و أبهاه.

و مما يشهد لذلك أن الدنيا مزرعه الآخرة و أن المعرفة هنا بذر المشاهده هناك.

و هذا إنما يكون فى ما إذا لم يعرف هنا لم يكن مشاهدا هناك كذاته و صفاته و مجاليتها التامه و أسمائه الحسنی و أمثاله العليا.

و أما الآخرة بما لها من الخصوصيات فسواء عرفها هنا أو جهلها تكون مشهوده لأهل النشأ الآخرة عيانا، قال الله تعالى: **ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (١) فافهم جيدا.**

و أما الثانى فلا دليل عليه عقلا و لا نقلا، بل الدليل على الالتزام به إجمالا إذا لم يعرف تفصيلا، و الالتزام به تفصيلا إذا علم به كذلك، و أما تحصيل معرفته تفصيلا فلا، و الكلام فيه لا فى الأول.

و أما أن عدم الالتزام فيما ذكر سبب مستقل للكفر أو راجع إلى عدم الالتزام بالرساله ففيه كلام بين الأعلام.

و ربما يستظهر الأول نظرا إلى حكم المشهور بكفر التواصب مع أن موده ذى القربى ليس عند التواصب ضروريه بل يتقربون ببغض أمير المؤمنين عليه

ص: ٤٢٢

السلام فكيف يرجع إلى تكذيب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي رسالته.

لكنك عرفت فيما تقدّم (١) أن إيجاب بعض الأمور للخلود في الجحيم ليس من باب إنكاره تعالى أو إنكار رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بل معاداه الحق عند تماميه الحجّه و إن لم ينظر فيها موجه للاحتجاج عن الحق، فالمعادى و المعاند للحق بنفس معاداته للحق محجوب عن الحق و محروم عن ينبوع الحياه الأبدية و تمام الكلام فى محله.

و أما الثالث فنقول: المعرفة و العلم بالنشأ الآخره و أحوالها و أهوالها و أسرار الطاعات و كيفيه تأثيرها و كذا المعاصى و الملكات الفاضله و الرذيله و كيفيه تأثير التوبه و تطهيرها للنفس و سرّ الشفاعة و أنّها تختصّ بأهلها كل ذلك لها دخل عظيم فى فعل الطاعة و المواظبه عليها و التّجنّب عن المعاصى و الرغبه التامه فى تخليه النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل و اكتساب المعارف الإلهية.

بل مرّ مرارا أن دعوه التكليف متقومه باستحقاق العقاب على الفعل أو التّرك فى غالب النفوس.

إلا أن الالتزام الجدى بالواقع و لو لم يعلم به تفصيلا يكفى فى دعوه النفس إلى فعل كلّ واجب عملى أو غيره، و كذا إلى ترك كلّ حرام، كيف و احتمال الاستحقاق يكفى فى ذلك؟ سواء كان منشأ الاحتمال الجهل بالتكليف أو بما يترتب عليه مع الترتب عليه جزما لو كان ثابتا واقعا فلا يجب عقلا تحصيل المعرفة.

هذا كلّه إن كان المراد بالإيمان المطلوب فى باب العقائد مجرد الالتزام القلبى و عقد القلب و لو على الواقع.

و أما إن كان المراد به العلم التصديقى بشيء مع الثبات عليه بعدم الميل

ص: ٤٢٣

إلى الشكوك و الشبهات المزيهه لأثر العلم بل لنفسه أحيانا،فالدليل على وجوب الإيمان باليوم الآخر و العقاب على عدمه من الآيات القرآنيه فى غايه الكثره،بل ظاهر جمله منها عده فى عداد الإيمان بالله و برسله و بكتبه.

و لا- منافاه بين اعتباره فى الإيمان الموجب للخلود فى النعيم و عدم اعتباره فى الإسلام الموجب لحقن الدم و أشباه ذلك من الطهاره و التناكح و المواريث فلا يضر به الجهل به ما لم ينكره بلسانه.

نعم العلم بالخصوصيات غير لازم و إن كان التدوين بها بعد العلم بها لازما.

و من المعلوم أن الآيات المتكفله للإيمان باليوم الآخر تدلّ على وجوب الإيمان به من حيث نفسه لا من حيث إن ثبوت اليوم الآخر مما أخبر به القرآن أو النبىّ أو كونه ضروريا،فهذه العناوين إنما يحتاج إليها فيما لم يكن نصّ على وجوب الإيمان به بنفسه لا- كالإيمان باليوم الآخر المنصوص بنفسه.و أما أن وجوبه نفسى أو أنه لما فيه من البعث على الطاعه و التجنب عن المعصيه،فقد مرّ الكلام فيه.

لكنه يمكن أن يقال:إن الإيمان باليوم الآخر راجع إلى الإيمان برجوع الكل إلى الله و كونه تعالى غايه الغايات ككونه مبدأ المبادئ من الكمالات النفسانيه التى بها حياه النفس أبدا،فوجوب معرفته عقلى على حدّ وجوب معرفته بكونه الفاعل الذى ينتهى إليه فعل كل فاعل،و كذا كونه غايه ينتهى إليها كلّ غايه.

و أما وجوبه عقلا بالمقدار الذى قالوا بوجوب معرفه الله تعالى و معرفه رسله و أوصياهم عليهم السلام من باب احتمال الضرر فى تركه،فهو ثابت هنا أيضا بعد ما ذكرنا من دلالة الآيات على وجوب الإيمان به،بل هو أولى بذلك لعدم جريان الإشكال المتقدم فى لزوم تحصيل معرفته تعالى فيما نحن فيه.

بيانه أن احتمال الضرر فى ترك معرفه الله تعالى مثلا من باب احتمال

وجوبها شرعا لا- عقلا- إذ المفروض عندهم أنه لا- دليل على وجوبه العقلي إلا- قاعده دفع الضرر المحتمل و هي لا- تحقق موضوعها، فلا بد من فرض وجوبها شرعا، مع أنه لا معنى لإيجاب معرفه الله تعالى شرعا، إذ قبل ثبوت المبدأ و ثبوت المولويّه و ثبوت النبوه للنبي المبلغ لهذا الحكم لا- باعثيه لهذا الحكم و لا- محرّكته له، و بعد ثبوت المبدأ و النبوه يكون إيجاب معرفه تحصيلًا للحاصل بخلاف إيجاب العلم باليوم الآخر فانه بعد فرض المبدأ و النبوه لا مانع منه.

### – قوله «قده»: ضروره أنّ المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله تعالى... الخ

– قوله «قده»: ضروره أنّ المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله تعالى... الخ (١).

إذ ليس النون في ليعبدون المفسر بليعرفون نون الجمع حتى يقال بإطلاقه و عمومه من حيث حذف المتعلق بل نون الجمع ساقط بنصب الجمع بتقدير أن و النون الثابت نون الوقايه فمعناه ليعبدوني أي ليعرفوني فيكون صريحا في معرفته تعالى.

ثم إن في كفييه دلالة الآيه على وجوب معرفه عموما أو خصوصا كلاما لا بأس بذكره: هو أن العباده و المعرفه التي جعلت غايه لخلق الجنّ و الإنس ليست العباده الذاتيه لكل موجود إمكاني لانقياد كل معلول لعلته و تخضّعه لها، و لا المعرفه الذاتيه سواء أريدت المعرفه الفطريّه أو التجليّ الافعالى له تعالى في مظاهر الأعيان كما هو محتمل قوله: كنت كنزا مخفيا فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف (٢) حيث إنّ له تعالى التجليّ الذاتى بذاته لذاته في مقام ذاته و التجليّ الأسمائى في مقام صفاته فأراد التجليّ الأفعالى في مقام فعله.

بل المراد في خصوص الآيه هي العباده التشريعيّه و المعرفه الاكتسابيه،

ص: ٤٢٥

١- ١) كفايه الأصول ٣٣٠.

٢- ٢) في إحقاق الحق ١/٤٣١ ان هذا الحديث من الموضوعات.

و لذا خصها بالإنس و الجن، وإلا- فتلك العباده الذاتيه و التجلى الأفعالى لا يختص بوجود دون موجود فظاهاها ما يختص بمورد التكليف من ذوى العقول.

و عليه فالمعرفه التى هى غايه الخلق: إِمَّا الْمَعْرِفَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الْعِبَادَةِ بِأَنَّ يَرَادُ مِنَ الْآيَةِ لِيَعْبُدُونَ حَتَّى يَعْرِفُونَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (١).

و أمَّا المعرفه السابقه على العباده بأن يكون المراد من قوله تعالى:

لِيَعْبُدُونَ ليعرفون بتعلق الإراده الجديّه بالمعرفه إمَّا بالتجاوز أو بنحو الكنايه.

أما على الأول فحيث إن غايه الواجب واجبه، فالمعرفه واجبه لكون العباده واجبه.

و أمَّا على الثانى فضروريّه خلق الجن و الإنس تدلّ على ضروريه الغايه و هى المعرفه، فتدل على وجوبها بهذه الملاحظه.

و فى كلاً- التقريبن لإفاده وجوب المعرفه خصوصاً أو عموماً نظر: أمَّا التقريب الأول ففيه أنّ الكلام فى معرفه الله بمقدار الذى ينوط به الإيمان و هى المصححه للعباده و هى مفروغ عنها هنا، و المعرفه المنبعثه عن العباده سواء كانت واجبه أو لا أجنبيه عن المعرفه التى توجب حصولها الخلود فى النعيم و عدمه الخلود فى الجحيم. ثم إن المعرفه المنبعثه عن العباده أيضاً لها مرتبتان: فمرتبه منها و هى المقصوده من العباده الواجبه مرتبه لزوميّه توجب فقدها العقاب لا الخلود لكفايه ذلك المقدار من المعرفه السابقه فى النورانيه و الحياه الأبدية.

و مرتبه منها و هى الحاصله من العباده المستحبّه مرتبه تورث درجه من القرب و لا- يكون فى ترك تحصيلها إلا- عدم تلك الدرجه لا دركه من العقاب.

و تشريع الواجبات و المستحبات العباديه لهذه الغايه لا يقتضى- إلاّ وجوب مرتبه من المعرفه بالعباده تاره و استحباب مرتبه أخرى منها بمرتبه من

ص: ٤٢٦

العباده أخرى-لا وجوب المعرفة بقول مطلق فضلا عن وجوب المعرفة السابقه على العباده بنص هذه الآيه.

و منه يعلم أن المعرفة إذا كانت مطلقة فالمراد منها المعرفة الحاصله من العباده لا-المعرفة فى نفسها و لو مع قطع النظر عن العباده. و هذه أيضا غير واجبه بقول مطلق.

و أمّا كيفيه تصور المعرفة المطلقة من عبادته تعالى فلان العبادات كما مر سابقا (1)توجب صقاله مرآه النفس بتكررها،فيتجلى المعارف و صور حقائق الأشياء كلّها فيها بمقدار صفاء المادّه و قبولها لإفاضه الصّور العلميه من واهب الصّور.

و أما التقريب الثانى فلان المعرفة و إن كانت بنفسها غايه للخلق لا أنها من حيث كونها غايه للعباده،إلا أن من البديهي أن غايه خلق الخلق ليست المعرفة بذلك المقدار اللازم فى باب الخلود و جودا و عدما، كيف و إلا لزم فى تشريع الشرائع و الأحكام الاقتصار على الالزام بذلك المقدار، بل المعارف بمراتبها سواء حصلت بمقدّمات برهائيه أو بغيرها أو بالمواظبه على الطّاعات كلها غايه مقصوده و متعلّقه للغرض على التفصيل المتقدم.

فالآيه بناء على هذا التقريب مسوقه لبيان أن المهمّ فى نظره تعالى من خلق العباد حصول المعرفة منهم بمراتبها كما قيل:إن الأعمال مقدّمه للأحوال و إن الأحوال مقدّمه للمعارف لأن الباقي فى النشأ الآخره هى النفس بما لها من الهيئات النورانيه أو الظلمانيه و الحركات الأيتيه و الوضعيه و الألفاظ الغير القاره لا قرار لها فى هذه الدار فضلا عن تلك الدار.

و عليه فلا دلالة للآيه على وجوب خصوص معرفه كما لا دلالة على وجوب عمومها.

ص: ٤٢٧

(١-١) فى التعليقه ١٤٥.

ثم اعلم أن لازم كون العباده بنفسها أو معرفه كذلك غايه لخلق الجنّ و الإنس أن تكون الغايه ضروره الحصول لا ضروريّه التحصيل و الكلام فى الثانيه مع أن الأولى غير مترتبّه أيضا إلا بالرجوع إلى العباده الذاتيه و المعرفه بمعنى التجلى الأفعالى و هو خلف.

و يندفع الإشكال بأن المراد حصول المعرفه و العباده تسببيا و تشريعا لا- تكوينا كما دلت عليه الروايات الوارده من أهل بيت الوحى و التنزيل سلام الله عليهم، فعن الصادق (1) عليه السلام أنه سئل عن هذه الآيه فقال عليه السلام خلقهم ليأمرهم بالعباده قيل قوله تعالى وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ قَالَ: خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم و فى تفسير على بن إبراهيم القمى (2) رحمه الله قال خلقهم للامر و النهى و التكليف و ليست خلقه جبر أن يعبدوه و لكن خلقه اختيار ليختبرهم بالأمر و النهى و من يطع الله و من يعصى.

و عليه فالغايه بهذا المعنى ضروريه الحصول، ضروره وقوع التشريع و التسبيب إلى إيجاد العباده بالاختيار، و لا منافاه بين تشريع المستحبات و ضروريه وقوعه ممن شأنه الإرشاد إلى ما يوجب استكمال نفوس العباد بالكمالات اللازمه أو المندوبه.

و ليعلم أن ما اشتهر من تفسير العباده بالمعرفه إما بإرادتها منها أو بكونها غايه لها مأخوذ من تفاسير العامه، و إلا فما فى تفاسير الخاصه عن أهل بيت الوحى و حمله علم الكتاب هو ما نقلناه هنا و إن كانت المعرفه غايه للعباده عقلا بل نقلا إلا أنه لا دخل له بتفسير الآيه فافهم و لا تغفل.

ص: ٤٢٨

١-١ (١) علل الشرائع ١٣.

٢-٢ (٢) تفسير على بن إبراهيم ٣٣١/٢. لكن بتغيير فى عباره الروايه فراجع.



## —قوله «مد ظله»: و مثل آيه النفر إنما هو بصدد بيان الطريق... الخ

—قوله «مد ظله»: و مثل آيه النفر إنما هو بصدد بيان الطريق... الخ (١).

لا يخفى عليك أن آيه النفر في نفسها لها الدلالة على أصل وجوب التفقه في الدين، غايه الأمر أن الدين حيث إنه يحتمل أن يراد منه خصوص الأحكام العمليّه، فلذا استشهاد شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله (٢) بما ورد في تفسيرها من شمول التفقه في الدين للتفقه في الأمور الاعتقاديّه كمعرفه الإمام عليه السلام.

و ما ورد في هذا الباب مختلف: فبعضه كما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» في مقام بيان الطريق إلى المعرفه كما في صحيحه (٣) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام كيف يصنع الناس قال عليه السلام: أين قول الله عزّ وجل: **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا... إلى آخره.**

و بعضه يدل على وجوب المعرفه و عدم العذر في تركها كما في صحيحه محمد بن مسلم (٤) عن أبي عبد الله عليه السلام و فيها قلت: ا فيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال عليه السلام: أما أهل هذه البلده فلا، يعنى أهل المدينه، و أما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عزّ وجل يقول:

**فَلَوْ لَا نَفَرْنَا... إلى آخره.**

فظاهر صدرها السؤال عن وجوب معرفته و المعذوريّه في تركها، و من المظنون قويًا أن الاستشهاد بالآيه لبيان المعذوريّه بمقدار المسير الذي هو لازم

ص: ٤٢٩

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٣٠.

٢-٢ (٢) فرائد الأصول المحشى ١١٧/١ و ١١٨.

٣-٣ (٣) الأصول من الكافي ٣٧٨/١.

٤-٤ (٤) الأصول من الكافي ٣٨٠/١.

النفر فى حال الجهل لا لبيان وجوب التفقه بالنفر.

نعم بمناسبه الحكم و الموضوع يعلم من الآيه أن ما كان من الدّين يجب التفقه فيه، فإن ظاهرها لزوم التفقه فى الدّين حيث إنّه من الدّين، و الله أعلم.

### —قوله «مد ظله»: و مع العجز كان

—قوله «مد ظله»: و مع العجز كان (1) معذورا إن كان عن قصور... الخ (2).

تحقيق المقام يستدعى بسطا فى الكلام لا- يسعه المجال و ربّما يخرج عن وضع التعليقه و الذى لا بد منه هو أن الجهل تاره يكون بسيطا و أخرى مركّبا و على أىّ تقدير تاره يكون عن قصور و أخرى عن تقصير و الكلام تاره فيما يترتب عليه من الآثار فى هذه النشأه و أخرى فيما يترتب عليه فى نشأه أخرى.

فنقول الإيمان مرتبه منه غيب و مرتبه منه شهاده و لهما آثار فى عالمى الغيب و الشهاده، فالإقرار بالشهادتين الذى هو وظيفه اللسان و هو مرتبه من الإيمان بحسب عالم الشهاده توجب ترتب آثار كثيره فى هذه النشأه مما يناسبها من طهاره بدنه و حقن دمه و المناكحه معه و التوارث و أشباه ذلك.

و مع عدم الإقرار لا يترتب عليه شىء من تلك الآثار سواء كان جاهلا بسيطا أو مركّبا قاصرا أو مقصّرا، إذ هذه الآثار لمرتبه من الإيمان لا من آثار مرتبه أخرى منه و ليس الكلام فيه هنا.

بل الكلام فى مرتبه غيب الإيمان المنوط بالمعرفه و مقابلها الجهل، و آثار الإيمان بهذه المرتبه استحقاق الخلود فى النعيم و عدم الخلود فى الجحيم بخلاف الكفر، و هذه آثار عالم الغيب و من لوازم مرتبه غيب الإيمان.

و لتحقيق المقام من هذه الحيثيه ينبغى تقديم مقدّمات: منها أن الإيمان

ص: ٤٣٠

١- ١) كذا فى النسخه المخطوطه بخط المصنف الشارح قدس سره، لكن فى الكفايه المصححه: و مع العجز عنه كان معذورا.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٣٠.

بمعنى المعرفة يقابله الكفر بمعنى الجهل تارة بتقابل العدم و الملكة و أخرى بتقابل التّضاد، فالجهل البسيط ممن شأنه أن يعلم و يعرف مقابل للعلم بتقابل العدم و الملكة، و الجهل المركّب المتقوّم باعتقاد غير الحق يقابل الاعتقاد بالحقّ بتقابل التّضاد.

فما عدا الإنسان من الحيوان و غيره ليس من شأن نوعه أن يعلم، فليس له جهل يقابل العلم بتقابل العلم بتقابل العدم و الملكة.

و نوع الإنسان على أصناف: فصنف منه أيضا ليس من شأنه بما هو صنف أن يعلم و يعرف كالمجانين و الأطفال فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم و الملكة و صنف آخر منه أيضا ليس من شأنه أن يعلم و إن كان كبيرا غير مجنون كالمستضعفين من الرّجال و النسوان الذين عقولهم عقول الصبيان لقلّة استعدادهم، فهؤلاء أيضا بحسب هذا الصّنف ليس من شأنهم أن يعلموا و يعرفوا.

و صنف آخر منه لبعده عن محيط المعرفة بهذا الأمر و عدم التفاتهم حتى يتمكّنوا من العلم به أيضا ليس من شأنهم أن يعلموا فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم و الملكة. منها أن التذاذ كل قوه بنيل ما يلائمها و تألّمها بنيل ما يضادّها و ينافرها أو بفقد ما يلائمها مع الالتفات إليه و إلى ملائمته و إلّا فمع عدم الالتفات لا يتألّم بفقده كغير الملتفت إلى ملائمه الحلاوه للذائقه فإنّه لا- يتألّم بفقدها، و كذلك الجوهر العاقل فإن التذاذه بنيل المعقولات النافعه فى نظام أمور دينه و دنياه و تألّمه بفقده مع الالتفات إلى كونه كامالا للجوهر العاقل.

منها أن للإنسان بحسب ذاته و فطرته جهتين جهه نورانيّه و جهه ظلمانيّه.

فمن حيث نفسه النّاطقه التى هى من عالم الملكوت و هو عالم النور الذى لا تعلق له بالمادّه الظلمانيّه جوهر مجرّد نورانى.

و من حيث نفسه الحيوانيّه التى هى معدن القوى البهيميّه و السبعيّه

و الشيطنة التي فعليتها فعلية الشهوه و الغضب و المكر و التدليس و التلبس ظلماني محض.

و له جهتان اكتسابيتان عرضيتان، و هي جهه نورانيه المعارف الإلهيه و الملكات الفاضله، و جهه ظلمانيه الاعتقادات الرديه و الجهالات الراسخه المنبعثه عن معادات الحق و الملكات الرذيله، و بهذين الاعتبارين و الله أعلم يقول تعالى:

□ □  
اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

(١)

فإن المراد بالأول إخراجهم من ظلمات الطبيعه إلى نور المعارف و الملكات الفاضله، و المراد بالثاني إخراجهم من نور الفطره و مقام جوهر نفسه الناطقه إلى ظلمات الاعتقادات الباطله و الملكات الرذيله، و إلا فهو في الأصل إما نوراني أو ظلماني، فإن كان نورانياً فما معنى إخراج المؤمن من الظلمات، و إن كان ظلمانياً فما معنى إخرجه من النور.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم أن الجاهل القاصر بالجهل البسيط و إن صدق عليه أنه غير عارف و لا عالم حيث إن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب و الإيجاب إلا أنه: حيث ليس من شأنه العلم كما عرفت، فليس هو جاهلاً في الحقيقة، و عدم العلم بهذا المعنى ليس ممّا يتألم به لما عرفت من أنّ غير الملتفت إلى كماله الشيء بوجه لا يتألم بفقده.

و حيث إنّ جهله بهذا المعنى ليس اكتسابياً فليس فيه جهه ظلمانيه، بل ليس فيه إلا الظلمه الذاتيه من حيثيه و النورانيه الذاتيه من حيثيه أخرى، فلا جهله بالمعنى المزبور ممّا يتألم به في النشأ الآخره و لا الظلمه الطبيعيه أمر ما وراء ذاته و لا هو مناط العقوبه الأخرويه، ففي الحقيقة ليس في الجاهل القاصر

ص: ٤٣٢

(١ - ١) البقره: ٢٥٧.

إلا عدم ما لا يتألم بفقدته.

و أما الجاهل القاصر بالجهل المركب فمن حيث عدم الاعتقادات الحقّه قد عرفت حاله، و من حيث الاعتقادات الباطله الناشئه من عدم الالتفات إلى حقّ سواه يرجع أمره إلى أنه معتقد للحق و مخطئ في التطبيق حيث إنه لا يرى حقّا سواه لعدم التفاته أو لقصوره عن تصوّر حقّ سواه، فهو غير معاند للحقّ فالحقّ صورته اعتقاده ذاتا و ما أخطأ في تطبيقه عليه مطابقه بالعرض و العرضى يزول و الذاتى لا يزول، فلا ظلمه اكتسابيه ذاتيه له حتى يحترق بها.

هذه خلاصه الكلام فيما يقتضيه القواعد البرهانيه الموافقه لما ورد في الشريعه الإلهيه الناطقه بأن المستضعف ليس بمؤمن و لا بكافر و فسر المستضعف في روايه الكافى (1) عن الباقر عليه السلام: هو الذى لا يستطيع حيله يدفع بها الكفر و لا يهتدى بها إلى سبيل الإيمان.

و فى الكافى (2) عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الضعفاء فكتب إلى الضعيف من لم ترفع إليه حجّه و لم يعرف اختلاف الناس، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف، هذا فتدبر.

**—قوله «قده»: و مجمل القول فى ذلك أن العبره... الخ**

—قوله «قده»: و مجمل القول فى ذلك أن العبره... الخ (3).

أما الكلام من حيث المرجحيه، فتفصيل القول فيها موكول إلى مباحث التعادل و الترجيح.

و أمّا الكلام من حيث الجابريه و الموهبيّه فمجمل القول أما فى الجابريه فبأنّ دليل حجّيه الخبر حيث دل على حجّيه الخبر الموثوق بصدوره، فإذا حصل الوثوق بصدور الخبر و لو من طريق غير معتبر، فقد تحقّق موضوع الحكم وجدانا

ص: ٤٣٣

١- ١) الاصول من الكافى: ٢/٤٠٤.

٢- ٢) الاصول من الكافى: ٢/٤٠٦.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣٣٢/٣.

قهرًا، فيعمّه دليل الحجّيه، ولا فرق بين الخبر المعلوم تحقق أصله تفصيلاً أو إجمالاً كما سيحيى إن شاء الله تعالى.

و أما الوثوق بأصل الخبر أو الوثوق بصدور الحكم من المعصوم و لو لم يصدر من الإمام عليه السلام نظير الحدس القطعى برأى الإمام عليه السلام فى الإجماع فكلّ ذلك ممّا لا يعمّه دليل حجّيه الخبر الموثوق بصدوره، إذ هو بعد فرض تحقّق أصل الخبر و إنّما يصح ذلك بناء على اعتبار أصل الوثوق و الاطمئنان نظراً إلى أنه علم عادى عند العقلاء. هذا كله فى الكبرى.

و أما الصغرى فربما يجعل منها استناد المشهور إلى الخبر الضعيف و تحقيق القول فيه أن ضعف الخبر تاره يكون للجهل بحال الراوى و أخرى لا تصافه بما يمنع عن قبول خبره، فالاستناد إلى الخبر على الأول يمكن أن يكون لتبين حاله عندهم من حيث الوثاقه دون الثانى فإنه على الفرض معلوم الحال فينحصر فى احتفاه بقرينه توجب الوثوق بصدقه، فإنّ الكذب قد يصدق.

و أما الكشف عن صدور خبر آخر معتبر أو عن العلم بصدقه، فخلافاً للظاهر من الاستناد إلى الضعيف كما هو المفروض، إذ على الأول المستند خبر آخر لا ما استندوا إليه، و على الثانى يكون المستند علمهم بالحكم لا الخبر.

و لا- يخفى أن غايه ما يفيد الاستناد إلى الخبر الضعيف هو الكشف إقياً عن كون الراوى موثقاً عندهم أو عن قرينه موجه لوثوقهم بصدقه، مع أن الاعتبار بتحقّق الخبر الموثوق به عندنا.

فكون الراوى ثقة عندهم غير مفيد. و لذا قالوا بأن روايه من لا يروى إلا عن ثقة لا توجب التوثيق بحيث يكون الراويه عن الثقة عندنا بل عن ثقة بنظره.

كما أن الكشف عن وجود قرينه توجب الوثوق بالصدور بنظرهم لا- يوجب الوثوق بنظرنا و بالجمله لا بد من تحقّق الوثاقه أو الوثوق بالصدور بنظر

العامل بالخبر لإمكان عدم الوثاقه إذا عرف الراوى أو عدم إفاده القرينه للوثوق إذا علم بها.

و لا يقاس استنادهم إليه من حيث الوثاقه أو من حيث الوثوق بالشَّهاده العمليه بوثاقه شخص أو بنقل القرينه الموجه للوثوق نوعا حيث إنّ الأول شهاده من المشهور التي هى أولى بالقبول من شهاده البيئه و الثانى إخبار جماعه من العدول الأعلام بجزء موضوع الحكم عن حسّ فلا ينافى عدم حجّيه خبرهم عن الحكم الواقعى لكونه عن حدس.

وجه عدم القياس أمّا الأول فحيث إنّ الرجل مجهول الحال: فان كان الجهل بوصفه من حيث الوثاقه فشهادتهم مفيده.

و أمّا إذا كان مجهول الحال لكونه مجهول الاسم فلا يعتبر شهادتهم، إذ لعلّه إذا عرفناه باسمه لكان ممن شهد آخرون بفسقه.

مضافا إلى أن الاستناد إلى مجهول الحال لا يتعين فى وثاقته عندهم فلعلّه من أجل الوثوق بخبره لقرينه.

و أمّا الثانى فمن حيث إن نقل القرينه الموجه للوثوق نوعا يوجب التعبد بوجود جزء موضوع الحكم.

و أمّا استنادهم لوثوقهم فلعلّه لوثوقهم شخصا بقرينه لا- توجب الوثوق نوعا، فمجرّد العمل لا- يكشف عن قرينه نوعيه موجه للوثوق، بل عن وثوقهم شخصا فعلا و هو غير حجّيه إلا للشخص فتدبر.

نعم الإنصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيدا للوثوق نوعا، لكنه غالبا ليس كذلك بل الغالب فى تحقّق الشهره تبعيه المتأخر للمتقدم فى الاستناد إلى ما استند إليه لحسن ظنّه به، والله أعلم.

هذا كلّه فى الجابريّه للسند كبرى و صغرى.

و أما الجابريّه للدّلاله: فأما من حيث الكبرى فالحجّه ببناء العقلاء هو الظهور، و الوثوق بظهور ما لا ظهور له بنفسه لا يحقّق الظهور الذى هو موضوع الحكم.

و أما من حيث الصغرى فعمل المشهور مستندا إلى دلاله الروايه: تاره يكون فى مقام يختلف الاستظهار بحسب الأنظار فاستظهارهم لا يجدى شيئا.

و أخرى فى مقام لا- يختلف أحد فى عدم ظهور نفس الكلام الواصل فاستظهارهم منه كاشف عن قرينه حافّه بالكلام موجب لظهوره فى المرام.

فان كان كاشفا قطعيا عن قرينه موجب للظهور نوعا فلا شبهه فى تحقّق الظهور حينئذ.

و إن كان كاشفا ظنيا فلا شبهه فى عدم الاعتبار به لعدم الدليل على حجيه الظن بالظهور أو المراد الجدى.

و أما إذا قلنا إن عملهم لا- يكشف إلا- عميا يوجب الظهور بنظرهم، لا- عميا يوجب الظهور نوعا، فلا- يجدى فى القطع بالقرينه الموجبه للظهور النوعى، إلا- على ما ذكرنا من أن كون القرينه موجب للظهور فى نظر المشهور لا يصح. إلا فيما كانت موجب له نوعا، لبعده اتفاقهم مع اختلاف أنظارهم على ظهور ما ليس له شأنيّه إفاده الظهور نوعا، مع ما قدّمناه فيه فراجع. هذا كلّ فى الجابريّه للسند و الدّلاله.

و أما الكلام فى الموهبيّه فنقول أما الظن بعدم الصدور، فلا يكون موهنا لعدم تقيد حجيه خبر الثّقه بعدم الظن بعدم الصدور، كما لم يتقيد بالظن الفعلى بصدوره، و هو بالتّظر إلى حجيه خبر الثّقه من باب الأخبار واضح.

و أما من باب بناء العقلاء على العمل بخبر الثّقه للوثوق بصدوره فنحن و إن قلنا بأن المعبر كونه موثوقا به نوعا لا فعلا لكنه إذا لم يكن عدم صدوره موثوقا به فعلا، إذ من البعيد جدّا من عادة العقلاء اعتبار شيء من باب إفادته



بطبعه للوثوق و تقديمه على الوثوق الفعلى بعدمه خصوصا إذا كان الظن بعدم الصدور حججه عند العقلاء، لانبعائه عن ما بنوا على حجتيه و إن لم يكن حججه شرعا، فإنه و إن لم يكن له المانع شرعا، إلا أن عدم المانع شرعا إنما يفيد مع وجود المقتضى لحجتيه عند العقلاء.

و قد مرّ مرارا أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مقيّد بعدم ما يكون حججه عندهم على خلافه و ليس للعمل إطلاق حتى يتوهم أنه لهم بناء ان أحدهما مطلق و الآخر مقيّد حتى يرفع اليد عن أحدهما شرعا و يبقى الثاني.

و أما الظن بعدم الظهور فهو أيضا على المشهور غير مانع عن حججه الظهور لعدم تقيدها بالظن الفعلى على وفاقه و لا بعدم الظن على خلافه.

و قد ذكرنا (1) في مبحث حججه الظواهر أنه يمكن التقييد بالثاني و أن الظن بالخلاف إن كان حجه عند العقلاء يوجب انتفاء المقتضى إثباتا بالبيان المذكور آنفا، فلا بدّ من التكلّف بأن يجعل المنع عن اتّباع الظن شرعا أمرا بالملازمه باتّباع الظاهر الذى قام الظن المنهوى عنه على خلافه، فيكون الدليل الشرعى بالملازمه دليلا على حججه الظاهر شرعا، و مثله أيضا جار فى المنع عن الظن بعدم صدور الخبر، فافهم و تدبّر. هذا هو الكلام فى الكبرى.

و أما الصغرى فمنها إعراض المشهور عن الروايه سندا أو عدم الاعتناء بظهورها: فان كان كاشفا قطعيا عن خلل فى سندها لا من حيث عدم وثاقه المخبر فانه خلف لفرض تماميه اقتضاءها للاستناد إليها، بل من حيث احتفافها بقريته موجه للقطع بخطأ المخبر أو عن خلل فى الدلاله من حيث احتفافها بما لا يكون معه ظاهرا فيما هو ظاهر فيه بنفسها فلا كلام.

و أما إن كان كاشفا ظنيا عن ذلك لاحتمال الاستناد إلى ما هو الأرجح دلالة منه بنظرهم لا من حيث خلل فى السند أو الدلالة فلا يكون الإعراض

ص: ٤٣٧

موهنا. وهذا آخر ما أردنا إيرادَه في مباحث القطع والظن.

والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله باطنا وظاهراً.

\*\*\*

ص: ٤٣٨

مبحث القطع ١١

تشابه المسأله مع مسائل علم الكلام ١٣

المراد من الاحكام العقلانيه ١٨

مراتب الحكم ٢٤

قضيه الحسن و القبح ليست من القضايا البرهانيه ٣٠

فى التجرى ٣٢

القطع الموضوعى بقسميه ٤٦

قيام الأماره مقام القطع الطريقى و الموضوعى ٥١

أقسام القطع ٦٨

حقيقه الحكم ٧٣

فى وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه ٧٦

المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى ٨٥

حقيقه العلم الإجمالى لا تفارق التفصيلى ٨٩

إمكان قصد الوجه إجمالاً و تفصيلاً ١٠٧

فى تكرار العباده ١١١

الأمارات الغير العلميه ١١٥

فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢١

المراد من الحجيه ١٢٣

استتباع الحجيه للأحكام التكليفيه ١٣٨

وجه آخر للجمع بين الحكمين ١٤١

قوام الطريقيه ١٤٣

فى حجيه الظواهر ١٦٩

الكلام فى الإجماع ١٨٥

حجيه خبر الواحد ١٩٤

ص: ٤٣٩

الكلام فى آيه النبأ ٢٠٢

فى إشكال الخبر مع الواسطه ٢١٢

فى دفع الاشكال عن الخبر مع الواسطه ٢١٨

دفع الإشكال بوجه آخر ٢٢٤

فى آيه نفر ٢٣١

فى آيه الكتمان ٢٤٤

فى آيه السؤال عن اهل الذكر ٢٤٥

فى آيه الأذن ٢٤٧

الاستدلال بسيره العقلاء ٢٤٨

أول الوجوه العقليه على حجيه الخبر ٢٥٥

فى الوجه الأول عقلا على حجيه الظن ٢٦٢

فى الوجه الثانى عقلا ٢٦٨

دليل الانسداد ٢٧٠

مقدمات دليل الانسداد ٢٧٢

نتيجه مقدمات الانسداد ٢٨٤

الوجوه المتصوره فى مقام جعل الأحكام ٣٠٨

الأمر بالإطاعه مولوى أو إرشادى ٣٣٢

ملاك نصب الشارع للظن ٣٦٠

فى نتيجه دليل الانسداد من حيث الإهمال و التعيين ٣٦١

تقرير الكشف ٣٦٧

الفرق بين الحكومه و الكشف ٣٧٩

في المنع عن الظن القياسى ٣٨٣

في الظن المانع و الممنوع ٣٩٣

في الظن في أصول الدين ٣٩٩

الواجب معرفته ٤٢٠

الجهل و أقسامه ٤٣٠

ص : ٤٤٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩